The Libraries of the Neoplatonists

Philosophia Antiqua

A Series of Studies on Ancient Philosophy

VOLUME 107

The Libraries of the Neoplatonists

Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12–14, 2004 under the impulsion of the Scientific Committee of the meeting, composed by Matthias Baltes†, Michel Cacouros, Cristina D'Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endreß, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche

Edited by

Cristina D'Ancona



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2007

This book is printed on acid-free paper.

ISSN 0079-1687
ISBN 978-90-04-15641-8

PRINTED IN THE NETHERLANDS

This volume is dedicated to the memory of Matthias Baltes

CONTENTS

PART TWO

THE TRANSMISSION OF TEXTS AND THE CREATION OF THE PHILOSOPHICAL CORPUS IN ARMENIAN, SYRIAC, ARABIC AND HEBREW

ACKNOWLEDGMENTS

The meeting on *The Libraries of the Neoplatonists*, whose proceedings are gathered in this volume, was made possible within the context of the Network *Late Antiquity and Arabic Thought*, approved by the European Science Foundation Network Group in May 2001 for a three-year period. The Coordination Committee of the Network *Late Antiquity and Arabic Thought*, composed by Matthias Baltes†, Riccardo Chiaradonna, John M. Dillon, Eyólfur K. Emilsson, Gerhard Endreß, Michael Frede, Henri Hugonnard-Roche, Pavlos Kalligas, Filip Karfik, Remke Kruk, Dominic J. O'Meara, David T. Runia, plus the present writer, entrusted to a Scientific Committee the preparation of this meeting. To the European Science Foundation go the sincere thanks of the Scientific Committee of the meeting for supporting this project. We also wish to express our gratitude to Mrs Madelise Blumenroeder, European Science Foundation, for the organization of the meeting in Strasbourg and for the assistance to the activities of the Network. My own deep thanks go to the scholars who accepted to join the Scientific Committee of the meeting and to give to this project the invaluable support of their knowledge and experience.

The Editorial Board of "Philosophia Antiqua" has accepted the volume: we all wish to express to its members and to the anonymous referee our gratitude. Concetta Luna was so kind to read Section One of this volume: may she find here our warmest thanks for all the remarks and improvements. For all the shortcomings of the volume the editor is solely responsible.

THE LIBRARIES OF THE NEOPLATONISTS
AN INTRODUCTION*

In 2001 the Standing Committee for the Humanities of the European Science Foundation approved the proposal for a Network on the transmission of Greek philosophy to the Arab world: *Late Antiquity and Arabic Thought – Patterns in the Constitution of European Culture*. The broader assumption of the proponents was that *falsafa* – the Arab philosophical thought – played an important role in the European culture of the Latin Middle Ages from the early XIIIth century onwards and, thanks to this, in the culture of the modern age. The narrower assumption was not only the self-evident truth that *falsafa* arose from the influence of Greek philosophical and scientific literature on the autochthonous culture grounded in the Qurʾān, but also the less trivial point that the Greek heritage became available to the Arab readers mostly in the form it was shaped by the schools of Late Antiquity.

This assumption, as obvious as it might be on historical and geographical grounds, proves to deserve careful study, if one wants to grasp what "Late Ancient version of Greek classical thought" precisely means and also "influence of Greek philosophy on the culture issuing from the Qurʾān". The problems to be taken into account to reach a full-fledged account of the Late Ancient interpretations of Plato's and Aristotle's doctrines are so many that this is in itself a wide field of research. No doubt, the scholars gathered in Strasbourg for the final meeting of the Network silently smiled on hearing such a generic heading as "Late Ancient version of Greek classical thought" – as if Late Antiquity might be understood as a unitary phenomenon and as if there might be some *koinon genos* under which one might range all the interpretations of Plato's and Aristotle's thought and their relationship, say, from Plotinus to John Philoponus.

"Influence of Greek philosophy on the culture issuing from the Qurʾān" is no less a generic formula and countenances similar scepticism. The variety of sources, the different times, contexts and purposes of their translations, the transformations that the Greek doctrines

* My warmest thanks go to Concetta Luna for reading the first draft of this paper and saving me from some glaring mistakes.

underwent in the hands of Arab philosophers, all this is of too desperate a complexity to think that one may fill that generic formula with a clear-cut account. Still, a better perspective is obtained under the assumption that what the Arab readers had in front of them were not Plato and Aristotle as they appear in XXth century scholarship, but the Plato and the Aristotle that an uninterrupted chain of philosophy professors commented upon in the centuries and areas near to the Arabic-speaking world.

To sum up, the field of research I have tried to outline in such an impressionistic way deserves an ambidexterous inquiry, as Richard Walzer used to say, and to this research we wanted to contribute with our Network. On one hand, we studied together the transformations of the main philosophical topics of the classical heritage in Late Antiquity, focusing on the Platonic tradition. We did so, during the three years of the Network, thanks to the meetings of the Plotinus reading group and to those of the Academia Platonica Septima Monasteriensis founded by our late lamented friend and teacher Matthias Baltes. On the other hand, we studied together the transmission of Late Ancient Greek thought to the Syriac-speaking and Arabic-speaking areas, gathering first in Rome at the beginning of the Network (October 2001) around the topic *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*,[1] and then in Strasbourg, at the end of the Network (March 2004) around the topic *The Libraries of the Neoplatonists*. The meeting was organised by a Scientific Committee composed by Matthias Baltes†, Michel Cacouros, Tiziano Dorandi, Gerhard Endreß, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard-Roche plus the present writer, and took the form of a series of discussions around the *Philosophic Libraries in Greek Late Antiquity*, chaired by Philippe Hoffmann, the *Circulation of the Texts*, chaired by Tiziano Dorandi, the *Philosophical Literature in Byzantium*, chaired by Michel Cacouros, the *Transmission and Assimilation of Greek Philosophical Texts in Syriac and Armenian*, chaired by Henri Hugonnard-Roche, and *The Neoplatonic Libraries into Arabic and Hebrew: Sources and Assimilation*, chaired by Gerhard Endreß.

The reason for focusing on the "Libraries" lies in that it seemed to us that a major desideratum in this field of research was represented by a

[1] V. Celluprica – R. Chiaradonna – C. D'Ancona (eds), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Bibliopolis, Napoli 2004 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico, 40).

systematic inquiry into the conditions of the circulation of the written heritage of Greek philosophy. Our wish was to begin exploring topics such as the creation and continuity of the canon (or canons) of the philosophical readings, dissemination of the Neoplatonic texts in the Syriac-speaking and Arabic-speaking areas and traces of their reading and interpretation. Such points (even dreaming that the inquiry would be successfully accomplished) obviously do not suffice in themselves to account for the doctrinal features of this or that interpretation of Plato and Aristotle at work in one or other Medieval thinker writing in Arabic. Still, our point was that philosophical interpretations and original developments are better understood against the background of the canon of the philosophical readings conceived of as authoritative, as well as against the background of the interpretations that accompanied them.

The mention of "Libraries" should not be taken in the literal sense of places and/or physical collections of books, or at least not only so. Even when this project was so crude that in a sense we felt entitled to be naive, we never thought that a quotation equals a proof of the direct acquaintance with the work it comes from: modern writers are by no means the sole agents of second-hand quotations and this point was raised in many exchanges among us. It would be too restrictive to rely only on evidence such as a datable manuscript in order to admit that a given text was read in a given area at a given time; conversely, it would be too optimistic to rely on the list of quotations by later authors and infer from such a list that this or that work of an earlier age was read at a given time. As well as in the original project, also in the concrete teamwork which culminated in the Strasbourg meeting, several approaches did intermingle: scholars working in the field of the history of philosophy, philology and codicology in the linguistic areas of Greek, Armenian, Syriac, Arabic and Hebrew began to give a series of answers from their own point of view to the question of the circulation of the philosophical texts.

As an introduction to the written outcome of our team work, it seems to me that the best is to put at the disposal of the readers the preliminary research done for this meeting by one of the proponents of the Network, Matthias Baltes. I would like to take issue by recalling the spectacular accomplishment represented by *Der Platonismus in der Antike*, an enterprise that reached under his guidance the VIth volume and counts as the starting point for virtually each and every research in our field. Such a scholar not only honoured us by accepting to join the Coordination Committee of the Network, but also, νεανιευσάμενος

πρὸς τὰ μαθήματα as a real follower of Numenius,[2] was directly involved in the preparation of the Strasbourg workshop. In the last year of his life some of us repeatedly discussed with him how to carry on the research on the "Libraries of the Neoplatonists". I hope not to be too unfaithful to his intentions in presenting here what he concretely did to this end.[3]

The authors and works taken into account by Matthias Baltes are the following, chronologically arranged: Themistius' paraphrases of the *De anima*, *Physics*, *De caelo* and *Metaphysics Lambda*; Proclus' *Platonic Theology* and the commentary on the *Timaeus*; Hermias' commentary on the *Phaedrus*; Ammonius' commentary on the *Categories, De interpretatione* and Porphyry's *Isagoge*; Damascius' *De principiis* and *In Parmenidem*; Priscianus' *Solutiones ad Chosroem*; Simplicius' commentaries on the *Categories*, *De caelo* and *Physics*; Simplicius' (?) commentary on the *De anima*; Philoponus' *De aeternitate mundi contra Proclum* and his commentaries on the *Categories*, *Physics* and to Nichomacus' *Introduction to Arithmetics*; Olympiodorus' commentaries on the *Categories*, *First Alcibiades* and *Phaedo*; Aeneas of Gaza's *Theophrastus* and finally John Lydus' *De mensibus*.

In examining the files taken by Matthias Baltes, I realized that in most cases he limited himself to recording the nominal quotations of authors from Alexander of Aphrodisias to Porphyry and Iamblichus that he had found in the writings listed above. For instance, Themistius mentions in his paraphrasis of the *De anima* a σύνοψις by Porphyry of Aristotle's doctrines about movement (σύνοψιν ἐκδεδωκὼς τῶν περὶ κινήσεως εἰρημένων Ἀριστοτέλει):[4] one may then infer that Porphyry's work, lost to us, rapidly traveled to Byzantium. Another example of a work which has come down to us only via doxography, but was widely known and highly appreciated by later Neoplatonists, is Iamblichus' *De anima*.[5] It is quoted by Priscianus Lydus in the *Solutiones ad*

[2] Numenius, an author Matthias Baltes had a predilection for, had recourse to this expression (clearly echoing *Resp*. VI, 503 C 4) in his description of Plato's μέθοδος (fr. 2 Leemans = fr. 11 des Places).

[3] I owe the knowledge of the files taken by Matthias Baltes to the kindness of Marie-Luise Lakmann, Westfälische Wilhelms-Universität, Institut für Altertumskunde, project *Der Platonismus in der Antike*. May Dr. Lakmann find here the expression of my deep gratitude.

[4] Them. *In De an*., p. 16.30 Heinze.

[5] Iamblichus' work has come down to us through John Stobaeus' anthology, and has been brought to the attention of scholars chiefly by A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste.* III. *Les doctrines de l'âme*, Gabalda, Paris 1950 (repr. Les Belles Lettres, Paris

Chosroem,[6] by the author of the commentary on Aristotle's *De anima* attributed to Simplicius (who mentions Iamblichus' tenets held ἐν τοῖς...περὶ ψυχῆς συγγράμμασιν),[7] by Damascius (under the title περὶ ψυχῆς μεταναστάσεως ἀπὸ σώματος)[8] and even by John Lydus, who was not a philosopher, but was acquainted with it and quoted it under the title περὶ καθόδου ψυχῆς πραγματεία.[9]

Proclus' extreme generosity of nominal quotations in the commentary on the *Timaeus* famously contrasts with the policy of refraining from them in the commentary on the *Parmenides*.[10] Among the many files taken by Matthias Baltes from the commentary on the *Timaeus*,[11] we can find ancient authors like Aristoxenus of Tarentum[12] or Strato of Lampsacus,[13] as well as authors

---

1990). It has been recently translated into English by J. F. Finamore – J. M. Dillon, *Iamblichus' De Anima*. Text, translation and commentary, Brill, Leiden – Boston – Köln 2002 (Philosophia Antiqua, 92).

[6] Prisc. Lyd. *Sol. ad Chosr*., p. 42.17 Bywater.

[7] Simpl. (?) *In De an*., p. 1.19 Hayduck; see also p. 240.37: ὡς καὶ τῷ Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ Περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ δοκεῖ.

[8] Damascius. *Commentaire du Parménide de Platon*. IV, Texte établi par L. G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès avec la collaboration de A.-Ph. Segonds et C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2003 (Collection des Universités de France), p. 24.3 (which Baltes quoted according to the old edition, II, p. 259.13 Ruelle: he could not see the IVth volume of the Budé edition).

[9] Joh. Lyd. *De mens*., p. 167.23 Wuensch. J. Dillon, «Iamblichos de Chalcis», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. III, CNRS Éditions, Paris 2000, p. 824–36, esp. p. 832, thinks that the work alluded to by John Lydus was different from the *De anima*, because John Lydus mentions a «first book». However, the *De anima* is transmitted only through a doxographical source, so that we do not know its original structure: it may well have been subdivided, so it seems to me, into two or more books.

[10] Whatever reason may account for this, the difference between the two commentaries in this respect is striking. For instance, one of the major doctrinal points raised in the commentary on the *Parmenides*, namely, number and purpose of the hypotheses of the second part of the dialogue, does not contain any explicit attribution of the various positions, with the exception of Plutarch of Athens: we owe the knowledge of the fact that it was Amelius who subdivided the second part into eight hypotheses, Porphyry into nine etc. either to marginal glosses or to other authors, e.g. Damascius. See Proclus. *Théologie Platonicienne*. I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris 1968 (Collection des Universités de France), p. lxxx–lxxxiii.

[11] The entire second part of Baltes' capital work *Die Weltenstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Brill, Leiden 1976 and 1978 (Philosophia Antiqua, 30 and 35) is devoted to Proclus' commentary on the *Timaeus*.

[12] Procl. *In Tim*., II, p. 169.16–26 Diehl: this is a quotation from the Ist book of the *Harmonics*, introduced by φησὶ γοῦν and γράφει γὰρ οὕτως. See also *ibid*., p. 170.7.

[13] Procl. *In Tim*., III, p. 15.89 Diehl (crediting Strato with the idea that being, τὸ ὄν, is the cause of permanence, τὸ τῆς διαμονῆς αἴτιον) and p. 16.1–4, mentioning Strato's writing *On Being* (ὡς ἐκεῖνος ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὄντος βιβλίῳ γέγραφε).

relatively nearer to him like the anonymous author of *On the nature of cosmos and soul* attributed to Timaeus Locrus,[14] Plutarch,[15] Albinus,[16] Atticus[17]

---

[14] Procl. *In Tim.*, I, p. 1.8–16 Diehl mentions τὸ τοῦ Πυθαγορικοῦ Τιμαίου γράμμα Περὶ φύσεως and claims that following in his footsteps (ἔνθεν ἀφορμηθείς) Plato begins to write the dialogue according to Timaeus' model: τιμαιογραφεῖν ἐπιχειρεῖ. On the composition date of the Περὶ φύσιος κόσμω καὶ ψυχᾶς see Timaios Lokros *Über die Natur des Kosmos und der Seele* kommentiert von M. Baltes, Brill, Leiden 1972 (Philosophia Antiqua, 21), p. 20–26.

[15] Procl. *In Tim.*, I, p. 276.31–277.3 Diehl. Plutarch is ranged, together with Atticus, among those who believed that according to Plato the genesis of the cosmos was κατὰ χρόνον. See also, in the same vein, I, p. 325.30–326.2; II, p. 153.29; together with Severus, III, p. 212.8–9. Proclus creates also a sort of "school" of Plutarch and Atticus: οἱ μὲν οὖν περὶ Πλούταρχον τὸν Χαιρωνέα καὶ Ἀττικόν, I, p. 381.26–27 Diehl, οἱ περὶ Πλούταρχον καὶ Ἀττικόν, I, p. 384.4. Baltes has commented at length upon this expression: see *Die Weltentstehung*, I, p. 38–63.

[16] Proclus mentions Albinus only few times, but the doctrinal points raised are always crucial. The first mention occurs a propos the interpretation of 27 C 5, γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν. From I, p. 219.2–3 we learn that according to Albinus the physical universe, albeit ungenerated, had a principle of its coming-to-be: καὶ ὅ γε Πλατωνικὸς Ἀλβῖνος ἀξιοῖ κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον ἀγένητον ὄντα γενέσεως ἀρχὴν ἔχειν (see on this Baltes, *Die Weltentstehung*, I, p. 96–100). Another allusion to Albinus' position occurs a propos 41 D 1–2, τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες. Proclus lists the opinions of the Platonists concerning the immortal and mortal parts of soul and says that the followers of Atticus and Albinus are as many examples of that ancient, litteralist exegesis which grants the immortality only to the rational part of soul: οἱ παλαιότεροι καὶ ἕπεσθαι τῇ λέξει κρίναντες, δι' ἧς ὁ Πλάτων φθείρει τὴν ἄλογον, θνητὴν αὐτὴν καλῶν, τοὺς Ἀττικοὺς λέγω καὶ Ἀλβίνους καὶ τοιούτους τινάς (Procl. *In Tim.*, III, p. 234.15–17). This passage and its broader context, namely, p. 234.8–235.9 Diehl, is *Bst.* 167.1 of *Der Platonismus in der Antike*: M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, begründet von H. Dörrie, Band 6.1: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der Seele als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002, p. 130 (text and transl.) and p. 407–15 (commentary).

[17] Procl. *In Tim.*, III, p. 247.12–15 Diehl. Atticus, called τὸν φιλοπονώτατον, is mentioned in relationship with the exegesis of the expression ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα of *Tim.* 41 D 4: Proclus remarks that, on the basis of this phrasing, Atticus (as well as Theodorus of Asyne) distinguishes two mixing bowls in Plato's account; according to Proclus' testimony, Atticus mentions this διττὸς κρατήρ also in his commentary on the *Phaedrus* (μέμνηται δὲ ὅμως ἐκεῖνος τοῦ διττοῦ κρατῆρος καὶ τὸν Φαῖδρον ἐξηγούμενος). Atticus' interpretations are mentioned from the beginning to the end of Proclus' commentary (which has come down to us, in Greek, only till 44 D): I, p. 20.21 Diehl, p. 97.30, p. 272.1, p. 276.31–277.3; p. 283.27–30; p. 284.5–6; p. 366.9; p. 425.13; p. 431,14–15; II, p. 100.2; p. 115.1; p. 306.1; III, p. 37.11–13. Many of these mentions refer to Atticus' interpretation of the createdness *vs* uncreatedness of the cosmos; still, Proclus knows of Atticus' interpretation from the beginning of the dialogue onwards, and this creates a drift towards the conclusion that he had at his disposal a commentary on the *Timaeus* by Atticus. However, a passage like I, p. 391.5–7 Diehl leaves room also to the possibility that Atticus' exegeses were available to Proclus through Porphyry's discussion of them. One of the main points in Baltes' account of the ancient exegetical

and Harpocration,[18] Numenius,[19] Severus,[20] Alexander of Aphrodisias,[21] not to mention the obvious sources: Plotinus, Amelius, Porphyry, Iamblichus and Syrianus. In one of the entries on Amelius,[22] Matthias

---

tradition concerning the *Timaeus* is that it has been shaped chiefly by Porphyry and Proclus. In the preface to his *Die Weltentstehung*, I, he labels Proclus as «ein zweiter Porphyrios» and claims: « Man kann sagen, daß die Geschichte der Frage nach der Weltentstehung bis zu Proklos hin durch Porphyrios bestimmt ist, danach aber weitergehend durch Proklos selbst. Wie die Werke des Porphyrios, so bilden auch die des Proklos einen Meilenstein (…) und zwar den letzten Meilenstein in der ausgehenden Antike überhaupt » (p. ix).

[18] It is from Proclus that we learn that Harpocration was the pupil of Atticus: the passage from Procl. *In Tim.*, I, p. 305.6–16 Diehl, is *Bst.* 128.2 of *Der Platonismus in der Antike*: M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen–System–Entwicklung*, begründet von H. Dörrie, Band 5: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998, p. 32–33 (text and transl.) and p. 269–70 (commentary).

[19] Procl. *In Tim.*, II, p. 153.24 mentions Numenius, together with a certain Aristander (see on him R. Goulet, «Aristandros», in R. Goulet [éd.], *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, CNRS Éditions, Paris 1989, p. 355), as having explained Plato's tenet that soul is intermediate between the indivisible and divisible essence through its mathematical nature: τῶν δὲ πρὸ ἡμῶν οἳ μὲν μαθηματικὴν ποιοῦντες τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὡς μέσην τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑπερφυῶν… καὶ τῆς μὲν προτέρας εἰσὶ δόξης οἱ περὶ Ἀρίστανδρον καὶ Νουμήνιον (lines 17–24). The entire passage (lines 17–25) is Numenius' fr. 39 des Places.

[20] From Procl. *In Tim.*, I, p. 204.17–18 Diehl we learn that Severus did not judge the Prologue of the dialogue worth commenting upon. Severus is mentioned also in connection with 27 D 6–7, as having maintained that the "τι" is the common genus of both being and becoming (I, p. 227.14–16); other mentions include I, p. 255.5–6 (on λόγος and νόησις); p. 289.7–9 (on the eternity *vs* createdness of the cosmos); II, p. 95.29–30, in a critical vein; and again, II, p. 152.28; p. 153.25; p. 170.3; p. 171.9 (together with Porphyry); p. 191.1; p. 192.11 and 26; III, p. 212.8 (together with Plutarch and Atticus).

[21] Proclus sums up Alexander's doctrine of fate without mentioning explicitly the work he is referring to, but his phrasing is clear enough to let Diehl direct the reader to the relevant passage in the *De fato ad Imperatores*. Procl. *In Tim.*, III, p. 272.6–8 Diehl, says: λέγομεν, ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὔτε τὴν μερικὴν φύσιν ῥητέον, ὥς τινες ἐκ τοῦ Περιπάτου λέγουσι, καθάπερ Ἀλέξανδρος. Alexander, *De fato ad Imp.*, p. 169.18–19 Bruns, had claimed that λείπεται δὴ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν.

[22] Procl. *In Tim.*, I, p. 306.1–3 Diehl. Proclus is commenting on 28 C 3–5 («Now to find the maker and father of this universe is hard enough, and even if I succeeded, to declare him to everyone is impossible», transl. D. J. Zeyl) and raises the question «who is this Demiurge and where, in the divine hierarchy, should he be located» (p. 303.25–26). A series of opinions follows (Numenius, Harpocration, Atticus, Plotinus); then Amelius comes, with his doctrine of the tripartition of the Demiurge: Ἀμέλιος δὲ τριττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν καὶ τρεῖς νοῦς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα. Damascius, in his turn, discusses (*De Princ.*, II, p. 74.20–22 Westerink-Combès) in what sense one can speak of an οὐσιώδης νοῦς and claims that this is meaning of

Baltes made a cursory note, reminding himself that when Amelius reappears in Damascius' *De principiis*, this is in all likelihood a second-hand quotation from Proclus' commentary on the *Timaeus*: it would then be a mistake to infer from Damascius' mention of Amelius that the former was acquainted with the latter. This is just an example of the problems that Baltes thought this research had to face.

Once completed, such research would provide the historians of philosophy with a complete picture of the range of the texts available to the philosophy professors and students in the Greek schools at the end of Antiquity. They obviously had at their disposal the corpus of Plato's and Aristotle's writings: more than a hundred years of scholarship on the commentaries during the Imperial Age and Late Antiquity produced a full-fledged account of this literary genre, its form and contents. The impact of post-classical authors on the last Greek philosophical circles is comparatively less known. To what extent was Alexander of Aphrodisias used by later commentators of Aristotle's corpus, working within the context of this or that school in Late Antiquity?[23] To what extent did John Philoponus make use of Plotinus' *Enneads* in his writings, be they the *reportationes* of Ammonius' lectures or his personal works? The two questions are but random samples of the problems whose solution would provide, by the same token, also a roadmap from Athens or Rome to Alexandria, and then to Baghdad.

In Xth century Baghdad, the erudite and courtier Abū l-Farağ Muḥammad ibn Isḥāq al-Warrāq al-Baġdādī, known as Ibn Abī Yaʿqūb al-Nadīm (d. 995), the son of an important bookseller in the capital, wrote an impressive survey of the scientific and philosophical titles known to Arab readers, the *Book of the Catalogue, Kitāb al-Fihrist*.[24]

Amelius' (*νοῦν) ὄντα: «C'est pourquoi on le proclame aussi intellect substantiel, en le caractérisant non pas selon l'intelliger, mais selon l'être; et si Amélius veut parler d'un intellect qui est, c'est de cet intellect qu'il doit [nécessairement] parler», transl. Combès). But ὄντα, as Combès explains in his note (p. 248), is a correction from Proclus' passage mentioned above: Damascius' ms has οὕτω.

[23] For a detailed study of the use made by Syrianus of Alexander of Aphrodisias see C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2001 (Philosophia Antiqua, 88); on the differences in the respective ways of quoting the lemmata of Aristotle's text see Ead. «Alessandro di Afrodisia e Siriano sul libro B della *Metafisica*: tecnica e struttura del commento», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004), p. 39–79.

[24] *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, J. Roediger, A. Müller, I–II, F. C. W. Vogel, Leipzig 1871–72; *Kitāb al-Fihrist li-n-Nadīm*, ed. R. Tağaddud, Mervi Offset, Tehran 1971; English transl.: B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm, A Tenth-*

I shall say from the outset that not every title which is *mentioned* in the *Kitāb al-Fihrist* does correspond to a work which was *actually available* to the Arab readers, let alone to a work that has come down to us and whose effectiveness on the creation of the Arab philosophical thought can be evaluated.[25] Still, a survey of the post-classical authors mentioned

---

century survey of Muslim culture, Columbia University Press, New York 1970 (Record of Civilization: Sources and Studies, 83). Other bio-bibliographical accounts include the *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ* by Ibn Ǧulǧul (written in 987; ed F. Sayyid, Cairo 1955, repr. Publications of the Inst. For the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt a. M. 1996), the *Ṭabaqāt al-Umam* by Ṣāʿid al-Andalusī (d. 1070; ed. L. Cheikho, Imprimerie Catholique, Beirut 1912), the *Iršād al-arīb* by Yāqūt (d. 1229; ed. D. S. Margoliouth, Brill-Luzac, Leiden – London 1923–31), the *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ* by al-Qifṭī (d. 1248; this *Chronicle of Learned Men* has come down to us in the edition of Qifṭī's pupil al-Zawzānī: Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, auf Grund der Vorarbeiten A. Müllers hrsg. von J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903), the *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* by Ibn Abī Uṣaybiʿa (d. 1270; ed. A. Müller, al-Maṭbaʿa al-wahbiyya, Cairo-Königsberg 1882–84, repr. Dār al-Fikr, Beirut 1955–56; Gregg International Publishers, Farnborough 1972), and the *Kašf al-Ẓunūn ʿan asāmi l-kutub wa-l-funūn* by Ḥaǧǧi Ḫalīfa (Kātib Celebī, d. 1656; ed. S. Yaltakaya – K. R. Bilge, Milli ejtim basimevi, Istanbul 1941–43; repr. 1971).

[25] The entry on Plato in the *K. al-Fihrist* (p. 245.27–246.24 Flügel = p. 306.13–307.8 Taǧaddud) is a case in point. First comes a biographical account based in part on the pseudo-Plutarch's *Placita Philosophorum* (available to Ibn al-Nadīm in Arabic: see H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Steiner, Wiesbaden 1980 [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, 33] and compare p. 245.28 Flügel = p. 306.14 Taǧaddud with p. 106.1 Daiber), in part on Theo of Smyrna (the latter is known to Ibn al-Nadīm as «a zealous partisan of Plato» and as the author of the *Sequence of Reading Plato's Books and Titles of his compositions*, p. 255.12–13 Flügel = p. 315.17 Taǧaddud, transl. Dodge, p. 614) as well as on other sources (Isḥāq ibn Ḥunayn). Then a list of «the books he composed» follows, which is said to be taken from Theo and which is remarkably akin to our own corpus of Plato's works. Then again comes the mention of those among the works by Plato that Ibn al-Nadīm has seen, or whose Arabic version he knows from a reliable source («From what I myself have seen and from the information of a reliable person about what he has seen», transl. Dodge, p. 593): this list includes unambiguous titles like the *Timaeus* and *Laws*, but also several highly ambiguous titles, open to various interpretations; most important, of all this nothing has come down to us. However, we have traces of Plato's dialogues in Arabic, whose translation was not known to Ibn al-Nadīm, e.g. the *Phaedo* (see H. H. Biesterfeldt, «*Phaedo Arabus*: Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10. und 11. Jahrhunderts», in G. Binder – B. Effe [eds], *Tod und Jenseits im Altertum*, Wiss. Verlag Trier, Trier 1991, p. 180–202) or the *Symposium* (see D. Gutas, «Plato's *Symposion* in the Arabic Tradition», *Oriens* 31 [1988], p. 36–60). For a detailed account see below in this volume the study by G. Endreß, p. 319–50. F. Rosenthal has tried to account for this state of affairs in an important article: «On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World», *Islamic Culture* 14 (1940), p. 387–422. G. Endreß interstingly suggests that «more of Plato's authentic works were available in Kindī's generation than were preserved beyond the next century (mainly through the philosophical tradition of medical authors – the tradition of Galen the Platonist)»: see below, p. 328.

in this well-known catalogue will serve as an inventory of the problems that the research initiated by the European Science Foundation Network is meant to raise and whose solution might drive us nearer to the historical reality of the transmission of the Greek heritage to the Arab world.

To what extent were the *interpretations* of Plato and Aristotle influential on the Arab reception of their philosophical ideas? A look at Ibn al-Nadīm's acquaintance with post-classical and late ancient authors will show the importance and, at one and the same time, the difficulty of such an inquiry. The Xth century erudite often mentions the title of a work which is extant in Greek; on the other hand, it is often the case that he mentions a work whose Greek antecedent is impossible to find, either because it simply does not exist as such (like the pseudo-*Theology of Aristotle*, the well-known Arabic version of Plotinus' *Enneads* IV–VI) or because an error occurred at some point in the chain of transmission of this or that list of titles – an eventuality which is all too likely, in consideration of the change of language. Still, it can be the case that a work known to Ibn al-Nadīm and available also to us provides a decisive hint for understanding this or that Medieval Arabic interpretation of Plato or Aristotle: this is for instance the case of Themistius' paraphrasis of Book *Lambda* of the *Metaphysics*, lost in Greek and recovered thanks to the Arabic and Hebrew versions.[26] The following list of authors from Alexander of Aphrodisias to Stephanus of Alexandria in Ibn al-Nadīm's report will give an idea of how promising and at one and the same time uncertain such research is.

Within the corpus of Alexander's writings, some are preserved also in Arabic and some are extant only in Arabic.[27] Under the heading

Some remnants of Plato's dialogues in Arabic translation have been published by ʿA. Badawī, *Platon en pays d'Islam*. Textes publiés et annotés, Mc Gill University, Montreal – Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tehran 1974.

[26] See below, note 92.

[27] Recent surveys include A. Dietrich, «Die arabische Version einer unbekannter Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia Specifica», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 1964, p. 85–148, esp. p. 93–100; J. van Ess, «Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung», *Der Islam* 42 (1966), p. 48–68; H. Gätje, «Zur arabischen Überlieferung des Alexander von Aphrodisias», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 116 (1966), p. 255–78; G. Endreß, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden-Beirut 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10), p. 33–40, 51, 57–61, 64–67; R. Goulet – M. Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des*

"Aristotle", in the *K. al-Fihrist* are mentioned the following commentaries: *Categories*;[28] *De interpretatione*;[29] *Prior Analytics*[30] and *Posterior Analytics*;[31] *Topics*;[32] *Sophistici Elenchi*;[33] *Physics*;[34] *De caelo*;[35] *De gen. corr.*;[36] *Meteorologica*;[37] Book *Lambda* of the *Metaphysics*.[38] The *K. al-Fihrist* has also a separate entry

---

Philosophes Antiques, I, CNRS Éditions, Paris 1989, p. 125–39; S. Fazzo, «Alexandros d'Aphrodisias», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, CNRS Éditions, Paris 2003, p. 61–70.

[28] Lost in Greek; the commentary is mentioned in the *K. al-Fihrist*, p. 248.25 Flügel = p. 309.8 Tağaddud). The Arabic version is no longer extant but was known to Abū Sulaymān al-Siğistānī: see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 129–30 and H. Hugonnard-Roche – A. Elamrani Jamal, «L'Organon. Tradition syriaque et arabe», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. I, p. 502–28, esp. p. 511.

[29] *K. al-Fihrist*, p. 249.2 Flügel = p. 309.12 Tağaddud; lost in Greek, Ibn al-Nadīm remarks that it is not extant; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 130.

[30] *K. al-Fihrist*, p. 249.7–8 Flügel = p. 309.18 Tağaddud; see Hugonnard-Roche – Elamrani Jamal, «L'Organon. Tradition syriaque et arabe», p. 518 and Goulet – Aouad «Alexandros d'Aphrodisias», p. 128.

[31] *K. al-Fihrist*, p. 249.13 Flügel = p. 309.24 Tağaddud; only fragmentarily extant in Greek, Ibn al-Nadīm remarks that it is not extant; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 130.

[32] *K. al-Fihrist*, p. 249.18 Flügel = p. 310.2 Tağaddud; see Hugonnard-Roche – Elamrani-Jamal, «L'Organon. Tradition syriaque et arabe», p. 525–6 and Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 129.

[33] *K. al-Fihrist*, p. 249.29 Flügel = p. 310.11 Tağaddud; lost in Greek, see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 130.

[34] *K. al-Fihrist*, p. 250.7 Flügel = p. 310.19 Tağaddud; only fragmentarily extant in Greek, see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 130.

[35] Partial; see *K. al-Fihrist*, p. 250.29–30 Flügel = p. 311.13 Tağaddud and p. 264.1–2 Flügel = p. 322.15 Tağaddud on the translation by Abū Bišr Mattā and the revision by Yaḥyā ibn ʿAdī; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 130 and H. Hugonnard-Roche, «*De caelo*. Tradition syriaque et arabe», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, p. 287.

[36] *K. al-Fihrist*, p. 251.4 Flügel = p. 311.18 Tağaddud; lost in Greek, it has been translated into Arabic by Qusṭā ibn Lūqā (as for the first book) and Abū Bišr Mattā: see Fazzo, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 63 and M. Rashed, «*De generatione et corruptione*. Tradition arabe», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, p. 304–14, esp. p. 312–14.

[37] *K. al-Fihrist*, p. 251.9 Flügel = p. 311.22 Tağaddud; see P. L. Schoonheim, «*Météorologiques*. Tradition syriaque, arabe et latine», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, p. 324–28, esp. p. 326.

[38] *K. al-Fihrist*, p. 251.28 Flügel = p. 312.14–15 Tağaddud; lost in Greek, it is said to have been translated into Syriac by Ḥunayn ibn Isḥāq (although it is not clear if Ibn al-Nadīm refers to Book *Lambda* itself or to its lemmata included in Alexander's commentary) and into Arabic by Abū Bišr Mattā; see J. Freudenthal, «Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur *Metaphysik* des Aristoteles, mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Fränkel», *Abhändlungen der Königl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1885 for the fragments of this commentary available through Averroes' Great

on him,[39] falling into two: an account on Alexander's works by Yaḥyā ibn ʿAdī[40] and a list of his writings. The list includes *On soul*;[41] *Refutation of Galen about possibility*;[42] *Refutation of Galen on time*;[43] *On Sight*;[44] *On the foundations of providence*;[45] *On the conversion of the premises*;[46] *On the Principles of the Universe*;[47] *Being is not homogeneous with the ten categories*;[48] *On Providence*;[49] *The difference between matter and genus*;[50] *Refutation of those who say that sight happens only*

Commentary on the *Metaphysics*; A. Martin, « La *Métaphysique*. Tradition syriaque et arabe », in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. I, p. 528–34, esp. p. 532–3 and C. Martini Bonadeo, « La *Métaphysique*. Tradition syriaque et arabe. Mise à jour bibliographique », in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, p. 263; Ibn al-Nadīm also mentions Book *Ny* with Alexander's commentary (p. 251.27 Flügel = p. 312.13–14 Taǧaddud).

[39] *K. al-Fihrist*, p. 252.24–253.11 Flügel = p. 313.7–19 Taǧaddud.

[40] On this leading personality of Xth century Aristotelianism in Baghdad see G. Endreß, *The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977 and E. Platti, *Yaḥyā ibn ʿAdī théologien chrétien et philosophe arabe*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 1983 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 14).

[41] This work might be the *De anima* that has come down to us: Alexandri *De anima cum mantissa* ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887 (Supplementum Aristotelicum, II 1); see H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, C. Winter, Heidelberg 1971, p. 69–70 and Goulet – Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », p. 131.

[42] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », p. 136.

[43] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », p. 135 and 139.

[44] I.e., treatise 15 of the *Mantissa* (see above, n. 41); cf. Gätje, *Studien zur Überlieferung*, p. 140–74 and Goulet – Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », p. 135.

[45] Perhaps another version of the treatise *On Providence* (see below, n. 49).

[46] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », p. 136. The Arabic text has been edited by ʿA. Badawī, *Šurūḥ ʿalā Arisṭū mafqūda fī l-yūnāniyya wa-rasāʾil uḫrā. Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, Dar El-Machreq, Beirut 1972 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle Série. Langue arabe et pensée islamique, 1), p. 55–80.

[47] Lost in Greek; see Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2001 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 44) and G. Endreß, « Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic treatise attributed to Alexander of Aphrodisias », in C. D'Ancona – G. Serra (eds), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Atti del colloquio... Padova, 14–15 maggio 1999, Il Poligrafo, Padova 2002 [Subsidia Mediaevalia Patavina, 3], p. 19–74; Endreß deals also with the VIth century Syriac translation by Sergius of Rešʿaynā).

[48] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », p. 139.

[49] Lost in Greek; this work has been translated by Abū Bišr Mattā: see P. Thillet, *Traité de la providence*, Περὶ προνοίας. *Version arabe de Abū Bišr Mattā ibn Yūnus*, introduction, édition et traduction, Verdier, Paris 2003; an earlier version of the same treatise was produced within Kindī's circle: see S. Fazzo – H. Wiesner, « Alexander of Aphrodisias in the Kindī circle and in al-Kindī's cosmology », *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (1993), p. 119–53.

[50] I.e., *Quaest.* II 28; see Goulet – Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », p. 133.

through rays;[51] *On Colours*;[52] *De differentia*.[53] Other works have been found in Arabic, that are not recorded in the *K. al-Fihrist: Quaest*. I 11 a, I 5, I 12, II 15, II 11, I 16, I 24, II 3, I 8, II 19, III 3, I 22, I 21;[54] *On Intellect*;[55] *On Self-determination*;[56] *The qualities are incorporeal*;[57] *Refutation of Galen's critique of Aristotle*;[58] *Refutation of Xenocrates*;[59] *On voice*;[60] *On the fact that according to Aristotle form is the perfection of movement*;[61] *On the differences*;[62] *On Aristotle's remarks on poetry*;[63] *On the First Cause, the effect and its movements*.[64]

Besides the genuine Alexander, also the pseudo-Alexander plays an important role. Early in the history of translations from Greek, some propositions of Proclus' *Elements of Theology* began to circulate under his

---

The Arabic text has been edited by Badawī, *Šurūḥ ʿalā Arisṭū mafqūda fī l-yūnāniyya*, p. 52–55.

[51] I.e., treatise 9 of the *Mantissa*; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 135.

[52] I.e., *Quaest.* I 2; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 133.

[53] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 136–37.

[54] See Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 132–33, and Fazzo, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 64–67; on *Quaest.* II 3 and II 19 see Fazzo – Wiesner, «Alexander of Aphrodisias in the Kindī circle».

[55] I.e., treatise 2 of the *Mantissa*; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 134; see also M. Geoffroy, «La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect», in D'Ancona – Serra (eds), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia*, p. 191–231.

[56] I.e., treatise 23 of the *Mantissa*; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 135.

[57] I.e., treatise 6 of the *Mantissa*; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 135.

[58] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 136. Among Galen's philosophical works, only a commentary on the *De Interpretatione* is mentioned (*K. al-Fihrist*, p. 249.2–3 Flügel = p. 309.13 Taǧaddud); lost in Greek (see V. Boudon, «Galien de Pergame», in R. Goulet [ed.], *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. III, CNRS Éditions, Paris 2002, p. 440–66, esp. p. 463, nr 98), it is said to be «rare and not found» (Flügel) or «difficult to find» (Taǧaddud).

[59] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 136.

[60] I.e., *Quaest*. I 2; see A. Hasnaoui, «Alexandre d'Aphrodise *vs* Jean Philopon: notes sur quelques traités d'Alexandre "perdus" en grec, conservés en arabe», *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), p. 53–109, esp. p. 55–68, and Ch. Hasnaoui, «La tradition des commentaires grecs sur le *De interpretatione* (*PH*) d'Aristote jusqu'au VIIe s.», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, p. 122–73, esp. p. 147, on the possibility that this treatise traces back to Alexander's lost commentary on the *De interpretatione*.

[61] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 137.

[62] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 137.

[63] Lost in Greek; see Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 137.

[64] Lost in Greek, edited by Endreß, «Alexander Arabus on the First Cause».

name, bearing various titles (*On the First Cause*, *On the existence of spiritual Forms without matter*, *On the difference between eternity and time*, *On coming-to-be*, *On the body*).[65] In some mss this collection of Proclus' propositions bears the title *Account of what Alexander has extracted from Aristotle's book called Theology*.[66] Under Alexander's name also fragments of an early translation and adaptation of parts of Philoponus' *De aeternitate mundi contra Proclum* circulated.[67]

Plotinus is known to Ibn al-Nadīm, but he is ranged among the Aristotelian commentators and is nothing if not a name to him;[68] as pointed to by Franz Rosenthal, Plotinus' immense influence on Arabic philosophy was anonymous,[69] concealed as it was under the pseudo-*Theology of Aristotle* put together within the circle of al-Kindī. At variance with Plotinus, Porphyry is well known: a commentary on the *Categories* is recorded in the *K. al-Fihrist*,[70] and other commentaries mentioned include those on the *De interpretatione*,[71] *Physics*[72] and *Nicomachean Ethics*.[73]

---

[65] See van Ess, «Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos»; Endreß, *Proclus Arabus*, p. 33–40; F. W. Zimmermann, «Proclus Arabus Rides Again», *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), pp. 9–51.

[66] The entry recorded in the *K. al-Fihrist* (p. 253.11 Flügel = p. 313.19 Tağaddud) as Alexander's book *On Melancholy* (*K. al-Mālīḫūliyā*) and by al-Qifṭī as *Book on Theology* might hint at this collection: see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 53, and, following in his footsteps, F. W. Zimmermann, «The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*», in J. Kraye, W. F. Ryan, C.-B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986 (Warburg Institute Surveys and Texts, 11), p. 110–240, esp. p. 189–90; Goulet – Aouad, «Alexandros d'Aphrodisias», p. 133; Fazzo «Alexandros d'Aphrodisias», p. 64–65.

[67] They bear the following titles: *Refutation of those who say that a thing can come only from another thing*, tracing back to Philoponus' argument IV of the *De aet. mundi* (see A. Hasnaoui, «Alexandre d'Aphrodise *vs* Jean Philopon»); *On the fact that according to Aristotle the act is more general than movement*, tracing back to Philoponus' argument IX (see A. Hasnaoui, *ibid.*).

[68] *K. al-Fihrist*, p. 255.16 Flügel = p. 315.20 Tağaddud.

[69] F. Rosenthal, «Plotinus in Islam: the Power of Anonymity», in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del convegno internazionale Roma, 5–9 ottobre 1970, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974 (Problemi attuali di scienza e di cultura, 198), p. 437–46.

[70] *K. al-Fihrist*, p. 248.20 Flügel = p. 309.4 Tağaddud. It served as a source for Ibn Suwār's "edition" of the translation made by Ḥunayn: see Hugonnard-Roche – Elamrani-Jamal, «L'Organon. Tradition syriaque et arabe», p. 511.

[71] *K. al-Fihrist*, p. 249.2 Flügel = 309.13 Tağaddud. This work is only fragmentarily extant in Greek.

[72] *K. al-Fihrist*, p. 250.21–22 Flügel = 311.6–7 Tağaddud. It is lost in Greek; according to the *K. al-Fihrist*, it was translated by a certain Basīl.

[73] *K. al-Fihrist*, p. 252.2 Flügel = 312.18 Tağaddud. Lost in Greek, it was translated into Arabic by Isḥāq ibn Ḥunayn; see M. Zonta, «Les *Éthiques*. Tradition syriaque et

The *K. al-Fihrist* has also a separate entry,[74] which after some general information lists Porphyry's works other than commentaries: the *Isagoge*,[75] an *Introduction to the categorical syllogisms*;[76] the *Letter to Anebo*; a treatise *On intellect and the intelligibles* and a *Refutation of Longinus* on the same topic; the *Philosophical History*, named *K. aḫbār al-falāsifa*.[77] Also a *K. al-Usṭūqsāt* in Syriac is mentioned:[78] one might wonder if this title could point to Porphyry's *Sentences*, a writing subdivided into propositions exactly as Proclus' Στοιχείωσις θεολογική (Στοιχείωσις = *Usṭūqsīs*). In addition, a short treatise *On soul* attributed to Porphyry, which is not mentioned in the *K. al-Fihrist*, has been discovered and edited.[79]

Iamblichus' commentary on the *Categories*, lost in Greek but widely witnessed in Simplicius' own commentary, is mentioned in the *K. al-Fihrist*.[80] Also a commentary on the *De interpretatione*[81] is known; to Iamblichus both the *K. al-Fihrist* (somehow confusely) and an Arabic ms attribute a commentary on Pythagoras' *Golden Verses*.[82]

---

arabe», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, p. 191–98, esp. p. 192–94. Also, it has been surmised that Porphyry's commentary on the *Nicomachean Ethics* lies in the background of the so-called *Summaria Alexandrinorum*: see D. M. Dunlop, «Observations on the Medieval Arabic Version of Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienze*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971 (Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni, 13), p. 229–50.

[74] *K. al-Fihrist*, p. 253.12–18 Flügel = 313.20–25 Tağaddud.

[75] Extant and edited: ʿA. Badawī, *Manṭiq Arisṭū. I–III. K. Isāġūǧī*, Wikālat al-Maṭbūʿat – Dār al-qalam, al-Kuwayt – Beirut 1980, p. 1021–68.

[76] This work, otherwise unknown, is said to have been translated by Abū ʿUṯmān al-Dimašqī.

[77] Ibn al-Nadīm, p. 253.18 Flügel = p. 313.25 Tağaddud, says he has seen in Syriac the fourth chapter of this work (which is only fragmentarily extant in Greek). Elsewhere he claims that two chapters were translated also into Arabic: p. 245.13–14 Flügel = p. 306.1–2 Tağaddud.

[78] *K. al-Fihrist*, p. 253.17 Flügel = p. 313.25 Tağaddud.

[79] W. Kutsch, «Ein arabisches Bruchstuck aus Porphyrios (?) Περὶ ψυχῆς und die Frage des Verfassers der "Theologie des Aristoteles"», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 31 (1954), p. 265–86.

[80] *K. al-Fihrist*, p. 248.23 Flügel = p. 309.6 Tağaddud: Ibn al-Nadīm says that among the uncommon (*ġarīb*) commentaries, a part is attributed (Tağaddud reads: pertinent) to Iamblichus; see F. E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian corpus*, Brill, Leiden 1968 (Monographs on Mediterranean Antiquity), p. 9, informing that Iamblichus' commentary is mentioned in Ibn Suwār's notes on the Organon, and remarking that the reference can be second-hand from Simplicius.

[81] *K. al-Fihrist*, p. 249.2 Flügel = 309.13 Tağaddud: see Ch. Hasnaoui, «La tradition des commentaires grecs sur le *De interpretatione*», p. 152–54.

[82] Edited by H. Daiber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina Aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*, North-Holland, Amsterdam – New York – Oxford – Tokyo 1995. Due to the «moral

The *K. al-Fihrist* lists Themistius among those who commented on the *Categories*.[83] It also mentions his commentary on the *Prior Analytics*,[84] *Posterior Analytics*[85] and on the *Topics*.[86] A *kalām* by Themistius on the *Rhetoric* is also mentioned,[87] as well as a commentary by him on the *Physics*[88] and the *De caelo*.[89] The *K. al-Fihrist* credits Themistius also with a commentary on the *De gen. corr.*[90] The Arabic version of his paraphrasis of the *De anima*[91] is extant, as well as the one of Book *Lambda* of the *Metaphysics*.[92] Themistius is also credited with a commentary on the *Nicomachean Ethics*.[93] In the separate entry on him,[94] the *K. al-Fihrist* mentions also a *Letter to Julian on government* (*tadbīr*), a treatise *On Soul* in two books and another *Letter to King Julian*.[95]

---

platitudes» contained in this commentary and to the lack of any prominent feature of Iamblichus' genuine thought, D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon, Oxford 1989, p. 23–31 is cautious on the alleged Iamblichean authoriship. A commentary by Iamblichus on the *Golden Verses* is mentioned by Jerome, *Contra Rufinum* III 39: see Dillon, «Iamblichos de Chalcis», p. 834.

[83] *K. al-Fihrist*, p. 248.21 Flügel = p. 309.5 Tağaddud.

[84] Lost in Greek: *K. al-Fihrist*, p. 249.8 Flügel = p. 309.19 Tağaddud.

[85] *K. al-Fihrist*, p. 249.13 Flügel = p. 309.24 Tağaddud.

[86] *K. al-Fihrist*, p. 249.23 Flügel = p. 310.6 Tağaddud.

[87] *K. al-Fihrist*, p. 250.5 Flügel = p. 310.16–17 Tağaddud.

[88] *K. al-Fihrist*, p. 250.22–23 Flügel = p. 311.7 Tağaddud. Al-Qifṭī claims that Yaḥyā ibn ʿAdī commented on it: see Endreß, *The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī*, p. 35.

[89] Lost in Greek; *K. al-Fihrist*, p. 250.30 Flügel = p. 311.13 Tağaddud. It has been translated by Yaḥyā ibn ʿAdī, and an Hebrew translation of the lost Arabic version is published in the *CAG* series (V 5, Landauer 1902), accompanied by a Latin version; for further details see H. Hugonnard-Roche, «*De caelo*. Tradition syriaque et arabe», esp. p. 287.

[90] Lost in Greek; *K. al-Fihrist*, p. 251.6 Flügel = p. 311.19 Tağaddud. See Rashed, «*De generatione et corruptione*. Tradition arabe», p. 312.

[91] *K. al-Fihrist*, p. 251.12 Flügel = 311.25 Tağaddud. See M. C. Lyons, *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, Cassirer, Oxford 1973; A. Elamrani Jamal, «*De anima.* Tradition arabe», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, p. 346–58, esp. p. 352–53.

[92] Translated by Abū Bišr Mattā (*K. al-Fihrist*, p. 251.29–30 Flügel = p. 312.15–16 Tağaddud): see Thémistius. *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*, traduit de l'hébreu et de l'arabe, intr., notes et indices par R. Brague, Vrin, Paris 1999 (Tradition de la pensée classique) and Martini Bonadeo, «La *Métaphysique*. Tradition syriaque et arabe. Mise à jour bibliographique», p. 263.

[93] *K. al-Fihrist*, p. 252.3 Flügel = p. 312.19 Tağaddud; see Zonta, «Les *Éthiques*. Tradition syriaque et arabe», p. 191.

[94] *K. al-Fihrist*, p. 253.24–27 Flügel = p. 314.5–8 Tağaddud.

[95] A Letter by Themistius *On Government* (*siyāsa*) is extant (ms Istanbul, Köprülü I 1608); the translation is attributed to Abū ʿUṯmān al-Dimašqī: see D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, American Oriental Society, New Haven 1975 (American Oriental Series, 60), p. 47.

Syrianus' commentary on Book *Beta* of the *Metaphysics* is known to Ibn al-Nadīm, who claims that it exists in Arabic.[96] Also Syrianus' pupil Proclus is well known to him.[97] According to Ibn al-Nadīm, Proclus is the author of a *Definition of the origins of natural phaenomena*,[98] of the *Eighteen questions* which were refuted by John Philoponus,[99] of the *Explanation of Plato's tenet that soul is immortal*,[100] of a *Theology*,[101] of a commentary on Pythagoras' *Golden Verses*[102] (which may trace back either to a certain Proclus of Laodicaea[103] or to Hierocles of Alexandria),[104] of the *Sublime Substances*[105] and of the *De decem dubitationibus*.[106] Proclus is also credited with a book *On the First Good*,[107] a writing *On the Indivisible atom*,[108] a

[96] *K. al-Fihrist*, p. 251.30–252.1 Flügel = p. 312.17 Tağaddud.

[97] The account of the *K. al-Fihrist*, 252.12–23 Flügel = p. 312.28–313.7 Tağaddud, is discussed by Endreß, *Proclus Arabus*, p. 13–14.

[98] *K. al-Fihrist*, p. 252.13 Flügel = p. 312.28 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 27.

[99] *K. al-Fihrist*, p. 252.13–14 Flügel = p. 312.28–313.1 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 15–18.

[100] *K. al-Fihrist*, p. 252.15–16 Flügel = p. 313.1 Tağaddud; see L. G. Westerink, «Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality», in *Zetesis. Album Amicorum door vrienden en collega's aangeboden an prof. Dr. E. De Strycker*, Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen – Utrecht 1973, p. 296–306 and A. Hasnaoui, «Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme», *Medioevo* 23 (1997), p. 395–408.

[101] *K. al-Fihrist*, p. 252.16 Flügel = p. 313.1 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 52–54.

[102] *K. al-Fihrist*, p. 252.16–17 Flügel = p. 313.2–3 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 26–27, and N. Linley, *Ibn aṭ-Ṭayyib: Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, State University of New York at Buffalo, New York 1984 (Arethusa Monographs, 10), suggesting that the attribution to Proclus might originate from the misreading of the less known name of Hierocles of Alexandria.

[103] As suggested dubitatively by L. G. Westerink, «Proclus commentateur des *Vers d'Or*», in G. Boss – G. Seel (eds), *Proclus et son influence*, Éd. du Grand Midi, Zurich 1987, p. 62–78.

[104] H. S. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford U.P., Oxford 2002, provides an English translation of Hierocles' commentary on the *Golden Verses* and accounts for the similarities between this commentary and the Arabic work edited by Linley; however, the Greek commentary is much more complex and articulated with respect to the Arabic one and Schibli is rightly cautious.

[105] *K. al-Fihrist*, p. 252.18 Flügel = p. 313.1–2 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 30.

[106] *K. al-Fihrist*, p. 252.18–19 Flügel = p. 313.3 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 27–28.

[107] *K. al-Fihrist*, p. 252.19 Flügel = p. 313.4 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 18–23.

[108] *K. al-Fihrist*, p. 252.20 Flügel = p. 313.4 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 30.

commentary on the *Gorgias*[109] and on the tenth section of a writing *On Destiny*.[110] Finally, he is mentioned as the author of a *Little Stoicheiosis*[111] and of a commentary on the *Phaedo*.[112]

As for Ammonius son of Hermias, within the entry on Aristotle the *K. al-Fihrist* mentions his commentary on the *Categories*[113] and credits him with a partial commentary on the *Topics*.[114] In the separate entry,[115] Ibn al-Nadīm claims to rely on the *Chronicle* by Isḥāq ibn Ḥunayn and lists three titles: a *Commentary on the doctrines (maḏāhib) of Aristotle about the Creator (ṣāniʿ)*, a treatise *On Aristotle's aims in his books* and a *Proof by Aristotle on God's uniqueness (tawḥīd)*. Four centuries before, Simplicius had mentioned a treatise by Ammonius (lost to us) on the fact that Aristotle's First Principle is not only the final cause of the universe but also the efficient one,[116] and since al-Fārābī (d. 950 C.E.) claims that Ammonius wrote a treatise on the existence of the Creator,[117] it has been surmised that the work mentioned by Simplicius, the one alluded to by al-Fārābī and the one mentioned in the *K. al-Fihrist* were one and the same; this work has also been identified with a treatise by Ammonius preserved in an Istanbul manuscript.[118] However, the work attributed to Ammonius in the manuscript just mentioned is by no means Ammonius' lost treatise; instead, it is the so-called *Doxography of the pseudo-Ammonius*,[119] a

[109] *K. al-Fihrist*, p. 252.20–21 Flügel = p. 313.4–5 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 28.

[110] *K. al-Fihrist*, p. 252.21 Flügel = p. 313.5 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 28.

[111] *K. al-Fihrist*, p. 252.21–22 Flügel = p. 313.5–6 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 23–24.

[112] *K. al-Fihrist*, p. 252.22 Flügel = p. 313.6–7 Tağaddud; see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 28–29.

[113] *K. al-Fihrist*, p. 248.21 Flügel = p. 309.5 Tağaddud.

[114] Lost in Greek; on the mention of the two writings see *K. al-Fihrist*, p. 249.19 and 20–21 Flügel = p. 310.2–3 and 5 Tağaddud.

[115] *K. al-Fihrist*, p. 253.19–23 Flügel = p. 314.1–4 Tağaddud.

[116] See Simpl. *In De caelo*, p. 271.13–21 Heiberg and *In Phys.*, p. 1363.8–12 Diels.

[117] Abū Naṣr al-Fārābī, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*. Texte arabe et traduction par F. M. Najjar – D. Mallet, Institut Français de Damas, Damas 1999, p. 135.1–4.

[118] See M. Mahdi, «Alfarabi against Philoponus», *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967), p. 233–60, esp. p. 236; Id., «The Arabic Text of Alfarabi's *Against John the Grammarian*», in S. A. Hanna (ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Brill, Leiden 1972, p. 268–84, esp. p. 268–69. The ms is Istanbul, Aya Sofya 2450.

[119] Edited by U. Rudolph, *Die Doxographie des pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neupla-*

Neoplatonizing reworking of Hippolytus' *Refutatio omnium haeresium*,[120] so that any attempt at extending the influence of the genuine Ammonius' thought on *falsafa* far beyond the tradition of commentary on the Organon seems to be on thin ice.

Philoponus is known to Arab readers as John the Grammarian (Yaḥyā al-Naḥwī); the *K. al-Fihrist* mentions his commentaries under the heading "Aristotle" and has also a separate entry on him. The following commentaries are mentioned: on the *Categories*,[121] *De interpretatione*,[122] *Prior Analytics*,[123] *Posterior Analytics*;[124] *Physics*,[125] *De gen. corr.*[126] In the separate entry,[127] Ibn al-Nadīm provides first an account on Philoponus' life and religious allegiance, then a list of his works other than the commentaries: *Refutation of Proclus in eighteen arguments*, namely, the *De aeternitate mundi contra Proclum*;[128] a treatise *On the fact that bodies have only a limited power*;[129]

tonischen Überlieferung im Islam, Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 49, 1).

120 The adaptation of Hippolytus' work was produced within Kindī's circle, as shown by Rudolph, *Die Doxographie des pseudo-Ammonius*, passim in his running commentary. On this work and its role in shaping the views of the Arab readers about Greek philosophy, see also D. De Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Brepols, Bruxelles 1998 (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren. Jaargang 60, 1998, Nr. 165).

121 *K. al-Fihrist*, p. 248.21 Flügel = p. 309.4 Tağaddud.

122 Lost in Greek; *K. al-Fihrist*, p. 249.2 Flügel = p. 309.12 Tağaddud.

123 *K. al-Fihrist*, p. 249.9 Flügel = p. 309.19 Tağaddud; see Hugonnard-Roche – Elamrani Jamal, «L'Organon. Tradition syriaque et arabe», p. 518.

124 *K. al-Fihrist*, p. 249.13 Flügel = p. 309.24 Tağaddud; see Hugonnard-Roche – Elamrani Jamal, «L'Organon. Tradition syriaque et arabe», p. 523.

125 Translated partly by Ibn Nāʿima al-Ḥimṣī and partly by Qusṭā ibn Lūqā (*K. al-Fihrist*, p. 250.18 Flügel = p. 311.1 Tağaddud). To this work a Ph.D. Diss. has been devoted: E. Giannakis, *Philoponus in the Arabic Tradition of Aristotle's Physics*, St. Antony's College, Oxford 1992. See further S. Harvey, «The Impact of Philoponus' Commentary on the *Physics* on Averroes' three commentaries on the *Physics*», in P. Adamson – H. Baltussen – M. W. F. Stone (eds), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Institute of Classical Studies, University of London, London 2004 (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 83, 2), p. 89–105.

126 *K. al-Fihrist*, p. 251.7 Flügel = p. 311.20 Tağaddud; see Rashed, «*De generatione et corruptione*. Tradition arabe», p. 312.

127 *K. al-Fihrist*, p. 254.19–255.5 Flügel = p. 314.27–315.10 Tağaddud.

128 As recalled above, n. 67, remnants of an early translation of this work have been found by A. Hasnaoui, «Alexandre d'Aphrodise *vs* Jean Philopon». Proclus' arguments have been translated into Arabic twice: see Endreß, *Proclus Arabus*, p. 15–18.

129 This title is reminiscent of Philoponus' axiom *omnis corporis potentia est finita*, worked out mostly in the writing against Aristotle; cf. S. Pines, «An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus», *Israel Oriental Studies* 2 (1972), p. 320–52 (repr. in *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, The Magnes Press – Brill, Jerusalem – Leiden 1986 [The Collected Works of Shlomo Pines, 2], p. 294–326).

a *Refutation of Aristotle* in six chapters;[130] a commentary on Aristotle's *Problemata Physica*;[131] a *Refutation of Nestorius* (spurious); a *Refutation of those who do not understand* and an *Exposition of some books by Galen*. An epitome of a treatise *On the contingency of the world* (or createdness: *ḥadaṯ*), which is both unknown in Greek and not mentioned in the Arab bio-bibliographies, has been found in Arabic.[132] Finally, note that even though Philoponus' commentary on the *De anima* was not known, a Neoplatonic compendium of this Aristotelian work translated into Arabic at the beginnnins of *falsafa*[133] conveys many distinctive ideas held in it.[134]

Simplicius' commentary on the *Categories* is mentioned in the *K. al-Fihrist*.[135] We are also told that Simplicius is credited with a commentary on the *De anima*, which had been written for a certain Aṯāwalīs and was extant both in Syriac and Arabic.[136] The *K. al-Fihrist* mentions

---

[130] Only fragmentarily extant in Greek (see Philoponus, *Against Aristotle, On the Eternity of the World*, transl. by Ch. Wildberg, Cornell University Press, Ithaca 1987); on the Arabic testimony see Mahdi, «Alfarabi against Philoponus»; Id., «The Arabic Text of Alfarabi's *Against John the Grammarian*»; Pines, «An Arabic Summary of a Lost Work». See also M. Rashed, «The Problem of the Composition of the Heavens (529–1610): A New Fragment of Philoponus and its Readers», in Adamson – Baltussen – Stone (eds), *Philosophy, Science and Exegesis*, p. 35–57.

[131] The *K. al-Fihrist* mentions this work as the book on Aristotle's *Mā bāl* questions (= "how is it that…?") see M. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern, nebst Anhängen Joh. Philoponus bei den Arabern; Leben und Testament des Aristoteles von Ptolemaeus, Darstellung der Philosophie Plato's*, Grösstentheils nach Handschriftlichen Quellen, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg, VIIIe série, tome XIII, n. 4, 1869 (repr. Philo Press, Amsterdam 1966), p. 161; see also L. S. Filius, «La tradition orientale des *Problemata Physica*», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Supplément, p. 593–98, esp. p. 594.

[132] See Pines, «An Arabic Summary of a Lost Work» and G. Troupeau, «Un épitomé arabe du *De contingentia mundi* de Jean Philopon», in E. Lucchesi – H. D. Saffrey (eds), *Antiquité païenne et chrétienne, Mémorial André-Jean Festugière*, P. Cramer, Genève 1984, p. 77–88.

[133] Edited by R. Arnzen, *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*. Arabischer Text nebst Kommentar, Quellengeschichtlichen Studien und Glossaren, Brill, Leiden – New York – Köln 1998 (Aristoteles Semitico-Latinus, 9); for another ms of the same compendium see in this volume the essay by M. Sebti.

[134] See R. Arnzen, «*De anima*. Paraphrase arabe anonyme», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément, p. 359–65, and Elamrani Jamal, «*De anima.* Tradition arabe», p. 353–54.

[135] *K. al-Fihrist*, p. 248.21 Flügel = p. 309.5 Tağaddud. It seems that a certain Theo made the Syriac and Arabic versions (p. 248.21 Flügel = p. 309.5 Tağaddud: see F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, Oxford U.P., London 1981, p. cii n. 1).

[136] According to M. Tardieu, «Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sour-

Olympiodorus' commentary on the *Meteorologica*[137] and *De gen. corr.*;[138] a commentary on the *De anima*, unknown in Greek, is also said to be extant in Syriac and available to Ibn al-Nadīm in the handwriting of Yaḥyā ibn ʿAdī.[139] Elias, the Alexandrian commentator, may or may not be the person hinted at under the name Alīnus, who is credited with a commentary on the *Categories*.[140] Finally, a commentary by Stephanus of Alexandria on the *Categories* is mentioned,[141] as well as a commentary on the *De interpretatione*.[142]

Even bearing in mind that a mention in the *K. al-Fihrist* does not equal proof of the knowledge of a given work, and even taking into account that the cases of Greek works which are said to have been translated *and* have been actually found are comparatively few with regard to the considerable amount of the titles quoted, at the end of this survey it

---

ces arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote», dans I. Hadot (ed.) *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du colloque international de Paris, 28 sept.–1er oct. 1985, de Gruyter, Berlin – New York 1987 (Peripatoi, 15), p. 40–57, and I. Hadot, Simplicius. *Commentaire sur le Manuel d'Epictète. Chapitres I à XXIX*, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Collection des Universités de France), p. vii–xxxiii, esp. p. xxii, the fact that the commentary was written for this Aṯāwalīs supports the hypothesis that Simplicius wrote this commentary at Ḥarrān; see M. Aouad, «Aṯāwalīs», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, p. 637–39; on the commentary attributed to Simplicius see Elamrani Jamal, «*De anima.* Tradition arabe», p. 353; on the hypothesis that Simplicius settled down at Ḥarrān after having left Chosroes' court see the two up-to-date papers (both critical) by C. Luna, review of R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, published in *Mnemosyne* 54 (2001), p. 482–504, and R. Lane Fox, «Harran, The Sabians and the late Platonist 'movers'», in A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity*. Essays in Honour of Peter Brown, The Classical Press of Wales – Cambridge U.P., Cambridge 2005, p. 231–44.

137 *K. al-Fihrist*, p. 251.8 Flügel = 311.22 Tağaddud; the work was translated by Abū Bišr Mattā and annotated by Abū ʿAmr al-Ṭabarī (see A. Hasnaoui, «Un élève d' Abū Bišr Mattā ibn Yūnus: Abū ʿAmr al-Ṭabarī», *Bulletin d'Études Orientales* 48 [1996], p. 35–55, esp. p. 41–2). The commentary is extant; see Schoonheim, «*Météorologiques*. Tradition syriaque, arabe et latine», p. 326.

138 *K. al-Fihrist*, p. 251.5 Flügel = p. 311.18 Tağaddud. The work was translated by Abū Bišr Mattā and revised by Yaḥyā ibn ʿAdī, but an ancient translation by Usṭāṯ is also mentioned: see Rashed, «*De generatione et corruptione*. Tradition arabe», p. 312.

139 *K. al-Fihrist*, p. 251.13–14 Flügel = p. 311.26 Tağaddud; see Elamrani Jamal, «*De anima.* Tradition arabe», p. 354.

140 *K. al-Fihrist*, p. 248.21 Flügel = p. 309.4 Tağaddud; however, other identifications have been proposed: see A. Elamrani Jamal, «Alīnūs (Allīnūs)», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. I, p. 151–52.

141 Lost in Greek; *K. al-Fihrist*, p. 248.20–21 Flügel = p. 309.4 Tağaddud.

142 *K. al-Fihrist*, p. 249.2 Flügel = p. 309.13 Tağaddud; this work, according to Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise*, p. xciii, might have been not unknown to al-Fārābī.

seems to me that it is fair to assume that the knowledge of the Late Ancient philosophical tradition counts as a necessary step in the knowledge of the Arab reception of Greek philosophical heritage.

The first part of this volume explores the rise of the corpus of the philosophical readings in Late Antiquity, and – thanks to the deep, all-embracing survey by Richard Goulet, as well as to the studies on the Middle Platonic forerunners of the Late Ancient curriculum by Burkhard Reis and on the Plotinian corpus available to Eusebius of Caesarea by Marie-Odile Goulet-Cazé – it allows the reader to see at work those processes of dissemination of philosophical texts and organisation of the curriculum, which ended in the transmission to later ages of the heritage of Greek classical thought. The so-called "collection philosophique", i.e., a Byzantine corpus of philosophical texts – mostly related to the Neoplatonic tradition – coming from Alexandria is a case in point of such a transmission: several essays gathered in the first part of this volume update the research on this living example of *translatio studiorum*. Father Henri Dominique Saffrey O.P. has honoured our volume with the astonishing history of one of the most illustrious items of this collection, the Paris manuscript A of Plato, whose model went from Alexandria to Byzantium, and which travelled from Byzantium to Armenia, and then to the library of Francesco Petrarca. Philippe Hoffmann, Guglielmo Cavallo and Didier Marcotte explore the nature, constitution and problems of this collection, whose nucleus traces back to the library of a Neoplatonic circle in Alexandria.

The role of Neoplatonism in the transmission of the philosophical heritage was decisive, and one can get an eloquent example from Concetta Luna's examination of the textual tradition of Syrianus' commentary on the *Metaphysics*: the archetype stems from XIVth century Byzantium, but the lemmata (quoted in extenso by Syrianus) might trace back to the Aristotelian text read by Syrianus himself, in Vth century Athens – four centuries earlier than the earliest Greek manuscript of the *Metaphysics* known to us. Also, the influence in Byzantium of the Neoplatonic ordering and interpretation of Aristotle's logical writings studied by Michel Cacouros, the omnipresence of the Neoplatonic commentaries and treatises – Simplicius, studied by Pantélis Golitsis; Philoponus and Proclus, examined by Eudoxie Delli; Iamblichus, Proclus and Marinus, dealt with by Aris Papamanolakis – show the relevance of the Neoplatonic tradition in shaping the ancient heritage in the Byzantine world. It comes as no surprise that the Armenian, Syriac and Arabic philosophical traditions bear more than traces of the Neoplatonic approach to reading and interpreting Plato and Aristotle.

The second part of this volume is devoted to the transmission of the Greek heritage. The translations into Armenian of the so-called Hellenizing school (VIth–VIIIth centuries) show a striking similarity with the coeval Syriac corpus: both appear intrinsically related to the traditions of learning in Alexandria at the end of Antiquity, and the essay by Valentina Calzolari shows how instructive the recourse to the Armenian translations can be. As for the Syriac tradition, Henri Hugonnard-Roche's survey of the extant philosophical corpus counts as an inventory of the extant material and shows the intrinsic relationship between the logical corpus of Sergius of Rešʿaynā and the school of Ammonius son of Hermias. Sebastian Brock, as sceptic as he might be on the alleged existence of a Syriac *Vorlage* for the *Theology of Aristotle*, points to the Christian Neoplatonic circles of VIth century Syria as to the milieu which can explain the adaptations of Plotinus' thought and wording exhibited by the Arabic *Theology*. Vittorio Berti directs our attention to the testimony of the Alexandrian logical corpus present in letter 19 of Patriarch Timothy (VIIIth century), who asked for books from the library of a monastery in possession of Aristotle's logical texts (plus the *Poetics*) and their Neoplatonic commentaries.

Many contributions of the second part of this volume focus on the ʿAbbāsid era, its translations from Greek and the arising of the philosophical literature in Arabic. The Platonic, Aristotelian, Peripatetic, Neophythagorean and Neoplatonic texts at the disposal of al-Kindī, the *faylasūf al-ʿarab*, are examined by Gerhard Endreß against the background of the competing literary and intellectual schools of early ʿAbbāsid society: al-Kindī reveals himself as a conscious continuator of the learned traditions of the Neoplatonic schools of Late Antiquity, aiming at a synthesis between the ethical and mathematical propaedeutics against the background of the Neoplatonic, Neopythagorean and Peripatetic models. The Alexandrian pattern is analyzed by Peter Adamson in his study of Kindī's selection and ordering of the Aristotelian books, rooted in later Neoplatonic views about the parts of Aristotle's philosophy. The fact that Neoplatonism was a major source in Kindī's intellectual milieu becomes even more evident if one takes into account his involvement in the pseudo-*Theology of Aristotle*, the writing which the study by Dimitri Gutas deals with, describing its textual tradition and making comparisons with the Greek of Plotinus. The close relationship to Alexandria and its scholarly tradition is indeed a prominent feature of the formative period of the philosophical and scientific literature in Arabic: in Hinrich Biesterfeldt's essay, we are

presented with the commentary on the Hippocratic aphorisms by the Alexandrian iatrosophist Palladius, lost in Greek. A polemical work by the famous man of letters al-Ǧāḥīẓ, examined by James Montgomery, shows to what extent the first, seminal version of Šīʿīte thought (rāfiḍism or proto-imāmism) was influenced by the Neoplatonic materials just translated. Both Montgomery's essay and the far-reaching, detailed survey by Daniel De Smet on Ismaʾīlī literature and its problems show the widespread influence of Neoplatonism far beyond the boundaries of *falsafa*.

The Neoplatonic and Aristotelian corpus translated into Arabic under the auspices of al-Kindī continued to be read even in later ages. Two manuscripts, containing respectively some excerpta from the Arabic Plotinus plus an impressive series of Greek and Arabic philosophical texts, and a Neoplatonic paraphrase of the *De anima*, are studied by Emily Cottrell and Meryem Sebti: both essays vividly show how many texts can still be discovered in Western and Oriental libraries. Not only the Arabic Plotinus, but also the Arabic Proclus continued to be influential thanks to the Kindian corpus: Elvira Wakelnig's analysis of al-ʿĀmirī's *Book of the Chapters on Metaphysical Topics* presents the reader with a free paraphrase of Proclus' *Elements of Theology* giving the testimony of the (anonymous) circulation, in the Xth century Khurasan, of more Proclean propositions in Arabic than those which have come down to us.

The tradition of learning rooted in the Neoplatonic schools of Late Antiquity continued to shape the *falsafa* of later ages, accompanying and fostering philosophical thinking for centuries. It is instructive to see how close are the interpretations of Aristotle's *Categories* of the Alexandrian commentators of VIth century and those of the XIth century Baghdad Aristotelian Ibn al-Ṭayyib, examined by Cleophea Ferrari: this is not only a matter of *Quellenforschung*, but the testimony of an intellectual sharing among scholars who did not feel the linguistic and religious differences as walls, let alone impassable ones. The last study in this volume, Steven Harvey's analysis of the library of the Medieval Jewish philosophers, brings in a sense this adventure to its conclusion: an uninterrupted chain of adaptations and translations into various languages put at the disposal of scholars at work in both the Arabic and Latin Medieval *oikoumene* a corpus of readings which has nourished the thought of the philosophers and granted the survival of Greek classical philosophy.

Cristina D'Ancona, Pisa, July 2006

PART ONE

PLATO, ARISTOTLE AND THEIR NEOPLATONIC READINGS: THE GREEK TRADITION

RETOUR SUR LE *PARISINUS GRAECUS* 1807 LE MANUSCRIT A DE PLATON

*Henri Dominique Saffrey**

Ce nouvel article voudrait revenir sur celui qui constitue ma contribution aux Mélanges John Whittaker : « Nouvelles observations sur le manuscrit *Parisinus graecus* 1807 » en vue de le rectifier et de le compléter.[1] Pour tenter de reconstituer l'histoire du manuscrit A de Platon, le *Parisinus graecus* 1807, nous ne disposons que de peu d'indices. Outre le texte lui-même et les scholies anciennes qui ne nous apprennent rien sur la postérité du manuscrit, nous ne pouvons nous appuyer que sur deux notes manuscrites, l'une en latin dans la marge supérieure du f. 128r, l'autre une note de possession en grec au f. 344v. Il faudra donc faire appel à des considérations plus générales.

C'est vers l'année 850 que ce manuscrit a été confectionné.[2] Il ne contient que les tétralogies VIII et IX de Platon, les *Définitions* et les *Spuria*. Il semble donc que l'on doive le considérer comme le tome II d'un Platon complet dont le tome I, contenant les tétralogies I à VII, serait l'archétype du *Marcianus app. gr.* IV 1 (sigle T). Ces deux tomes constituant l'œuvre complet de Platon pourraient être la copie d'un modèle datant du VIe siècle, selon Jean Irigoin.[3] Il est probable que le manuscrit de Paris est un manuscrit de translittération. Il aurait été

---

* Je remercie Antonio Carlini, Concetta Luna, Jean-Pierre Mahé, Marwan Rashed et Alain-Ph. Segonds, dont les avis m'ont été précieux dans l'élaboration et la rédaction de cet article.

[1] M. Joyal (éd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Essays presented to John Whittaker, Ashgate, Aldershot–Brookfield 1997, p. 293–307, reproduit dans H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin* II, Vrin, Paris 2000 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 24), p. 255–66.

[2] La description la plus soignée de ce manuscrit se trouve dans l'article de L. Perria, « Scrittura e ornamentazione nei codici della "Collezione filosofica" », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 28 (1991), p. 45–111, en part. p. 56–62. Sur Lidia Perria† (13.12.03), voir l'article nécrologique dans *Byzantinische Zeitschrift* 97 (2004), p. 518–20 (F. D'Aiuto).

[3] Cf. J. Irigoin, dans *Annuaire du Collège de France*, Résumé des cours et travaux, 1985–1986, p. 685–86, reproduit dans J. Irigoin, *Tradition et critique des textes grecs*, Les Belles Lettres, Paris 1997, p. 151–52.

destiné, avec d'autres livres issus du même *scriptorium*, qui constituent la "Collection philosophique",[4] à la bibliothèque du palais impérial de la Magnaure dans la réorganisation des études supérieures menée par le futur césar Bardas, comme l'a proposé Marwan Rashed.[5] Le copiste l'a pourvu de scholies anciennes qu'il a trouvées, semble-t-il, dans son modèle. Il n'y a pas de souscription et le dernier quaternion a perdu son dernier feuillet. Au début du Xe siècle, il a été partiellement[6] copié par le copiste du *Vaticanus graecus* 1 (sigle O) pour réaliser le tome II d'un autre Platon complet dont le tome I serait le *Bodleianus, Clarke* 39 (sigle B), copié en 895 pour Aréthas et acheté par E. D. Clarke en 1801 au monastère de Patmos. Dans le courant du Xe siècle, deux correcteurs ont relu le *Parisinus graecus* 1807 en ajoutant de nouvelles scholies sur le texte des *Lois* : l'un écrit avec une encre noire depuis le f. 184r jusqu'à la fin, l'autre avec une encre blonde et une écriture très fine depuis le f. 161v jusqu'à la fin. Encore dans le Xe siècle, deux énormes lacunes décelées dans les *Lois*, d'une part au livre V (f. 201r = 745 A 2-C 3), d'autre part au livre VI (f. 215r = 783 B 2-D 4), ont été réparées par deux longs

[4] Cf. d'abord, T. W. Allen, « A Group of Ninth-Century Greek Manuscripts », *Journal of Philology* 21 (1893), p. 48–65, puis, entre autres, J. Irigoin, « Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle) », *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1952), p. 299, reproduit dans *La tradition des textes grecs*, Les Belles Lettres, Paris 2003, p. 216–17 ; B. L. Fonkitch, « *Scriptoria* bizantini, risultati e prospettive della ricerca », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 17–19 (1980–1982), p. 73–118, en particulier p. 93–99 ; L. G. Westerink, *Damascius, Traité des Premiers Principes* I, Les Belles Lettres, Paris 1986 (Collection des Universités de France), p. lxxiii–lxxx, et Id., « Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus », dans *ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΜΑ. Festschrift für Martin Sicherl*, Schöning, Paderborn 1990, p. 105–23. En dernier lieu, voir A. Cataldi Palau, « Un nuovo codice della "Collezione Filosofica", il palinsesto *Parisinus graecus* 2575 », *Scriptorium* 55 (2001), p. 249–74. En fait, ce sont deux manuscrits de la "Collection philosophique" qui sont ainsi retrouvés, le Commentaire de Simplicius sur les *Catégories* et celui d'Ammonius sur le *De interpretatione*. Le manuscrit *Paris. gr.* 2575 a été copié par Georges Baiophoros à Constantinople en 1424, il est intéressant de constater qu'à cette date ces deux manuscrits de la "Collection philosophique" n'étaient plus considérés comme particulièrement précieux ! On connaissait déjà le cas du manuscrit *Paris. Suppl. gr.* 921 (XIVe s.) qui est palimpseste et dont le premier texte donne des fragments du Commentaire de Proclus sur le *Timée*, cf. C. Astruc et M.-L. Concasty, *Catalogue des manuscrits grecs*, Troisième Partie, *Le supplément grec*, t. III, Bibliothèque Nationale, Paris 1960, p. 19–21.

[5] Cf. M. Rashed, « Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la Collection philosophique », *Studi Medievali*, 3^a^ s., 43 (2002), p. 693–717, et L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford U.P., Oxford 1968, p. 50–53, trad. franç. par C. Bertrand et P. Petitmengin, *D'Homère à Érasme*, Éd. du CNRS, Paris 1988, p. 39–41.

[6] À partir de *Lois* V 746 B 8 (f. 201r) et jusqu'à la fin, le manuscrit O est copié sur le manuscrit A.

suppléments écrits en minuscules dans les marges inférieures. Notons dès maintenant que le second supplément est précédé de l'avertissement suivant: ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων φέρεται καὶ ταῦτα (*dans certaines copies, on trouve aussi ce qui suit*). Nous comprenons donc que ce correcteur ne propose ce supplément qu'à toutes fins utiles et non pas comme un complément nécessaire. Nous constatons aussi que ce correcteur avait à sa disposition plusieurs manuscrits vraisemblablement écrits en onciale contenant le texte des *Lois* de Platon. D'après Jean Irigoin, ces lacunes sont dues à l'omission de deux feuillets du modèle.[7] Nous pensons que les manuscrits A, O et B se trouvaient alors à Constantinople où ils ont pu être conservés jusqu'au XIe siècle et même bien au-delà pour les manuscrits O et B, nous le verrons.

Ici une hypothèse sérieuse doit être considérée. Nous savons que le célèbre Grégoire Magistros (*ca* 990–1058), a, au XIe siècle, traduit du grec en arménien plusieurs dialogues de Platon. Ce fait demande une explication qui pourrait être la suivante. Prince arménien de la famille des Pahlavides, Grégoire avait reçu une éducation soignée à Ani, capitale de l'Arménie Bagratide.[8] Il joua un rôle politique et militaire important auprès du roi Gagik II. En 1045, il accompagna ce roi à Constantinople où ce dernier devait rencontrer l'empereur Constantin IX Monomaque pour concéder l'annexion du royaume d'Ani à l'Empire byzantin.[9] En même temps, Grégoire cédait à l'empereur son domaine de Bjni et recevait en échange des territoires situés en Arménie du Sud et en Mésopotamie, avec les titres honorifiques de *Magistros* et de *dux* de Tarôn, de Vaspourakan et de Mésopotamie. L'empereur Constantin IX Monomaque règna de 1042 à 1055. Sous son règne étaient apparus

[7] Cf. J. Irigoin, «Accidents matériels et critique des textes», *Revue d'Histoire des Textes* 16 (1986), p. 1–36, en part. p. 12–14, reproduit dans Id., *La tradition des textes grecs*, p. 79–131, en part. p. 93–94, et *Annuaire du Collège de France*, Résumé des cours et travaux, 1985–1986, p. 685, reproduit dans Id., *Tradition et critique*, p. 152.

[8] Cf. K. H. Maksoudian, «Grigor Magistros», *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 5, Scribner, New York 1985, p. 675, et en général, voir G. Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, t. III, Hachette, Paris 1905, p. 483–95, et surtout J.-P. Mahé, «L'Église arménienne de 611 à 1066», dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, IV, Desclée, Paris 1993, p. 457–547. On possède encore une "icône" (bois sculpté) représentant une descente de croix, qui a été offerte, en 1031, par Grégoire Magistros au couvent de Hawucʻtʻar, actuellement conservée au musée d'Ejmiacin; cette icône a influencé plusieurs khatchkars au XIIIe siècle, cf. J.-M. Thierry et P. Donabédian, *Les arts arméniens*, Mazenod, Paris 1987, p. 128, 389 (fig. 292) et p. 206, 408 (fig. 107, 361, 363).

[9] Voir la carte de l'Empire byzantin agrandi des royaumes arméniens dans C. Mutafian et É. Van Lauwe, *Atlas historique de l'Arménie*, Autrement, Paris 2001, p. 51.

de nouveaux ennemis, en Orient, les Turcs Seldjoukides, en Occident, les Normands. En établissant la frontière de l'empire en Arménie, la puissance impériale voulait contenir la pression seldjoukide. En 1049, c'est Grégoire Magistros qui repoussa une invasion des Seldjoukides. En 1045, l'année même où le roi Gagik et le prince Grégoire séjournaient à Constantinople, l'empereur Constantin IX Monomaque décidait la réouverture de l'école impériale où Michael Psellus (1018–1078) était officiellement constitué *hypatos* des philosophes.[10] Psellus ranima à Constantinople une ferveur philosophique platonicienne.[11] On peut envisager comme une quasi certitude que Grégoire et Psellus se sont rencontrés alors, et la coïncidence des dates laisse penser que l'influence de Psellus a pu faire naître dans le cœur de Grégoire le désir de traduire Platon pour le faire connaître à ses compatriotes arméniens.[12] C'est à la fin de sa vie, lorsque Grégoire se retira dans ses terres, qu'il se livra, pensons-nous, aux études littéraires qui font sa réputation, en particulier la traduction de plusieurs dialogues de Platon, parmi eux le *Timée* et les *Lois*.[13] Il faut donc qu'il ait eu en main un manuscrit grec contenant ces dialogues : le *Parisinus graecus* 1807 remplit cette condition nécessaire mais non suffisante.

La traduction arménienne de Platon a été étudiée par Frédéric C. Conybeare, à la fin du XIXe siècle, dans quatre articles fondamentaux sur cette question.[14] Il établit d'abord que Grégoire Magistros

---

[10] Cf. F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Teubner, Leipzig 1926, p. 29. Nous avons un portrait de l'empereur Constantin IX Monomaque sur une splendide mosaïque de la cathédrale Sainte Sophie, dans la gallerie sud, où il est représenté avec l'impératrice Zoé et un Christ en majesté, cf. T. Whittemore, *The Mosaics of Haghia Sophia at Istanbul. Third preliminary Report, Work done in 1935–1938 : The Imperial Portraits of the South Gallery*, Oxford U.P., Boston 1942, p. 9–20 et pl. 3–19.

[11] Cf. J. Duffy, « Hellenic Philosophy in Byzantium and the lonely Mission of Michael Psellos », dans K. Ierodiakonou (éd.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon, Oxford 2002, p. 139–56, en part. p. 154 : « No one will deny that a huge sea change came with Psellos in the eleventh century. Here was, for the first time in ages, a philosopher who took the trouble to give the subject a more substantial role in intellectual life and who actively re-established contact with the exegetical tradition of the late antique and early Byzantine centuries ».

[12] Cf. H. Alline, *Histoire du texte de Platon*, Champion, Paris 1915, p. 282–84. Une autre influence de Psellus sur Grégoire peut être aussi décelée dans le fait que Grégoire a traduit, non seulement des dialogues de Platon, mais aussi les *Éléments de Théologie* de Proclus qu'il a probablement connus par Psellus.

[13] Cf. M. Leroy, « Grégoire Magistros et les traductions arméniennes d'auteurs grecs », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales* (Mélanges J. Capart) III (1935), p. 163–294, et J.-P. Mahé, « Quadrivium et cursus d'études au VIIe siècle en Arménie et dans le monde byzantin », *Travaux et Mémoires. Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines* 10 (1987), p. 159–206, en part. p. 199, n° 6.

[14] Cf. F. C. Conybeare, « On the Ancient Armenian Version of Plato », *American Journal*

a traduit en arménien cinq dialogues de Platon, l'*Euthyphron*, l'*Apologie de Socrate*, le *Timée*, les *Lois* et le *Minos*. Il précise ensuite que ces traductions suivent mot-à-mot le grec, respectent l'ordre des mots et même ne font parfois que transcrire le grec. Pour l'*Euthyphron* et l'*Apologie*, il montre que la version arménienne présente une étroite connexion avec un texte grec qui pourrait être l'archétype des manuscrits V (= *Vat. gr.* 225, XIVe s., cf. A. Carlini, *RFIC* 24 [1986], p. 371) et W (= *Vind. Suppl. gr.* 7, XIe s.) et devrait remonter au Xe ou même IXe s.[15] Cela pourrait nous orienter vers le tome I de l'édition complète de Platon dont le *Paris. gr.* 1807 serait le tome II (celle de la "Collection philosophique"). Quant aux deux articles que Conybeare a consacrés à la traduction des *Lois*, son verdict est qu'elle suit en général le texte du *Paris. gr.* 1807. Il écrit :[16] « In our examination of Books I–III, we have shown that the Armenian adheres to the text of the Paris Codex 1807 in almost all cases where other MSS really apographs of it, show deviations ». Nous savons aujourd'hui que les autres manuscrits ne sont pas des apographes de A mais de O. Au début du livre V, Conybeare compare la version arménienne au texte du *Parisinus* et à celui de Stobée qui est un témoin indirect. Il trouve 17 cas où ces deux traditions diffèrent, et il conclut :[17] « In all these seventeen cases, the Armenian version takes side with the Paris MS against Stobaeus ». Pouvons-nous croire que Grégoire Magistros a effectivement traduit Platon sur les deux tomes qui contenaient les neuf tétralogies, le tome II étant le *Parisinus graecus* 1807 ? Mon ignorance de l'arménien ne me permet pas de rien ajouter aux conclusions de Conybeare.

Il faut cependant répondre à une objection qui a été faite par A. C. Clark[18] et relevée par le Père des Places.[19] Si le traducteur arménien suit le texte du manuscrit A de Platon, il faut qu'il intègre dans son texte les bonnes leçons et les suppléments fournis par les correcteurs du

---

of Philology 12 (1891), p. 193–210, Id., « A Collation of the Old Armenian Version of Plato's *Laws*, Book IV », *ibid.* 14 (1893), p. 335–49, Id., « A Collation of the Ancient Armenian Version of Plato's *Laws*, Books V and VI », *ibid.* 15 (1894), p. 31–50, Id., « On the Old Armenian Version of Plato's *Apology* », *ibid.* 16 (1895), p. 300–25.

[15] Dans la nouvelle édition des *Platonis Opera*, Clarendon, Oxford 1995, les éditeurs placent la version arménienne dans la famille δ, l'archétype perdu pourrait être le modèle commun aux deux familles T et δ. Ce modèle commun pourrait être le tome I du Platon dont le *Paris. gr.* 1807 est le tome II.

[16] Cf. *Am. Journ. of Philology* 14 (1893), p. 335.

[17] Cf. *Am. Journ. of Philology* 15 (1894), p. 31.

[18] Cf. A. C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, Clarendon, Oxford 1918, p. 398.

[19] Cf. *Platon, Œuvres complètes*, tome XI 1, *Les Lois*, Livres I–II, ed. É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1951 (Collection des Universités de France), p. ccxiv.

X[e] siècle. Or Clark a remarqué que, dans la version arménienne des *Lois*, le traducteur manifeste une attitude différente vis-à-vis des deux grandes lacunes du manuscrit A, observées dans les livres V et VI. Le supplément fourni pour la première 745 A 2-C 3 a été intégré par lui dans le texte de la traduction, au contraire celui concernant la seconde 783 B 2-D 4 ne l'a pas été. Il est clair que la différence de traitement que le traducteur a opéré sur les deux suppléments proposés, tient à la nature propre des deux omissions. Le premier supplément restitue un texte indispensable pour la suite des idées, tandis que le second propose, sous la forme d'un texte parfaitement autonome, des considérations sur la procréation et l'éducation des enfants, qui avaient été abordées auparavant dans ce même livre VI en 779 D 8 ss. et en 776 B 2 ss. D'une certaine façon, le supplément proposé n'ajoute rien à ce qui avait déjà été exposé par Platon. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà remarqué, le correcteur qui a proposé le supplément l'avait bien senti lui-même, puisqu'il avait fait précéder son supplément de l'avis: «Dans certaines copies, on trouve aussi ce qui suit». Il est donc possible de penser que le traducteur arménien des *Lois* a jugé lui-même inutile d'incorporer le supplément proposé. Par conséquent, l'argument de Clark ne saurait infirmer l'hypothèse selon laquelle le traducteur arménien aurait utilisé le manuscrit A de Platon comme son modèle.

Il faut aussi examiner les observations qui ont été faites sur la traduction arménienne des *Lois* par deux savants italiens, Rosa Bianca Finazzi[20] et Giancarlo Bolognesi.[21] Ils ont étudié cette traduction arménienne pour en apprécier la valeur par rapport à l'édition Burnet, prise comme référence. Ils ont montré que la traduction arménienne est en général un décalque fidèle du grec. Dans un nombre très réduit de cas, ils ont découvert que le traducteur, comme tout bon traducteur qui cherche à comprendre le texte qu'il traduit, suggère par sa traduction une variante dans le grec, variante qui, dans deux ou trois cas, a été proposée comme conjecture par des philologues modernes. D'autre part, de multiples fois, le traducteur a commis des fautes occasionnées par de mauvaises coupures dans les mots grecs, et aussi, comme c'est

[20] Cf. R. B. Finazzi, «Note sulla traduzione armena del V libro delle *Leggi* di Platone», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 108 (1974), p. 203–22.

[21] Cf. G. Bolognesi, «Note sulla traduzione armena delle *Leggi* di Platone», dans *Studi e ricerche sulle antiche traduzioni armene di testi greci*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000, p. 313–22.

fréquent, par iotacisme ou par des erreurs phonétiques. Ces fautes peuvent laisser penser que la traduction a été faite par le procédé de la dictée entre deux traducteurs, dont l'un lit à haute voix le grec, l'autre écrit la traduction. De toute façon, ces circonstances pouvaient se produire à partir de n'importe quel modèle grec et, par conséquent, n'apprennent rien sur ce modèle lui-même.

De son côté, dans son édition des *Lois*, le Père des Places affirme que la traduction arménienne suit « mot pour mot »[22] le texte du manuscrit vatican O. Mais puisque presque tous les manuscrits des *Lois* dépendent directement ou indirectement de ce manuscrit, comme l'a établi L. A. Post dans un livre célèbre,[23] il est évidemment exclu que ce manuscrit ait pu quitter les centres de copie byzantins à Constantinople ou aux alentours pour venir en Arménie. A priori, le manuscrit O est indisponible en vue d'une traduction arménienne. En conclusion, l'hypothèse selon laquelle la traduction arménienne de certains dialogues platoniciens a pu être effectuée sur le manuscrit A de Platon comme modèle n'est pas du tout invraisemblable, et pour ce faire, que le manuscrit A soit venu en Arménie, devient une nécessité.

Nous allons voir que nous avons une bonne raison de penser que le manuscrit A de Platon est réellement venu en Arménie. Il est nécessaire qu'un manuscrit grec complet de Platon soit parvenu, de quelque façon, entre les mains de Grégoire Magistros. Si, comme l'a montré Conybeare, c'est le manuscrit A de Platon que Grégoire Magistros a utilisé au XIe siècle pour sa traduction, il n'est pas difficile d'imaginer que l'empereur Constantin IX Monomaque n'a pas seulement décoré notre Grégoire de titres honorifiques, comme on l'a vu, mais que, en reconnaissance des grands services qu'il avait rendus à l'Empire byzantin, il lui a en outre fait cadeau de ce livre précieux et indispensable dans la perspective de la traduction projetée.[24] Pour son projet de traduction, Grégoire avait évidemment besoin d'un modèle grec. L'école impériale, nous l'avons

[22] Cf. *Platon, Œuvres complètes*, tome XI 1, *Les Lois*, p. ccxvi.

[23] Cf. L. A. Post, *The Vatican Plato and its Relations*, American Philological Association, Middletown 1934 (Philological Monographs, IV).

[24] Il faut penser que l'Empereur n'a pas donné seulement le *Paris. gr.* 1807, tome II d'un Platon complet, à Grégoire Magistros, mais aussi le tome I qui contenait les sept premières tétralogies, puisque nous savons que Grégoire Magistros a traduit en arménien l'*Apologie de Socrate*, l'*Euthyphron* et le *Phédon*, qui appartiennent tous à la première tétralogie, cf. W. S. M. Nicoll, « Some Manuscripts of Plato's *Apologia Socratis* », *Classical Quarterly* 59 (1966), p. 70–77, et R. Solari, « La traduzione armena dell'*Eutifrone* di Platone », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 103 (1969), p. 477–99.

dit plus haut, disposait à tout le moins de deux manuscrits également précieux, constitués chacun de deux volumes, contenant l'œuvre entier de Platon. L'empereur lui-même, ou le professeur de philosophie dans l'école impériale, Michael Psellus, avait sûrement autorité pour disposer de l'un des deux en vue de rendre possible le beau projet de Grégoire. Ils ont préféré conserver à Constantinople le Platon d'Aréthas (qui a eu la grande postérité que l'on sait) et ont laissé partir le Platon de la "Collection philosophique". Grégoire aurait alors emporté ce manuscrit de Platon dans les terres que l'empereur lui avait octroyées en Arménie. Dans cette hypothèse, le manuscrit A de Platon (avec son jumeau, le tome I) serait venu en Arménie dès la première moitié du XI[e] siècle pour être le modèle de la traduction arménienne de Platon.

Il ne sera pas sans intérêt d'introduire ici une digression. Puisque Grégoire Magistros se servait d'une édition de Platon dont le tome II contenait les tétralogies VIII et IX et qu'il voulait offrir à ses concitoyens le modèle d'une cité platonicienne, il avait le choix entre traduire ou la *République* ou les *Lois*. Nous constatons qu'il a traduit les *Lois*. Ce n'est peut-être pas sans signification. Dominic O'Meara[25] nous a appris que, pour les néoplatoniciens, même si la cité de la *République* était toujours considérée comme la cité idéale et divine, le modèle d'une constitution politique de second ordre, exposé dans les *Lois*, était celui d'une cité réelle.[26] Psellus, digne héritier de la philosophie néoplatonicienne et confident de l'empereur Constantin IX, a connu l'empire byzantin porté à l'apogée de sa puissance par une administration conforme bien davantage aux *Lois* qu'à la *République* de Platon. Ne doit-on pas attribuer à ce contexte historique la raison pour laquelle Grégoire Magistros s'est lancé dans cette longue entreprise d'une traduction des *Lois* de Platon ?

Nous devons expliquer maintenant pourquoi nous croyons que ce manuscrit de Platon s'est réellement trouvé en Arménie. Un siècle après la traduction arménienne de Grégoire Magistros, nous allons en effet retrouver notre manuscrit quelque part dans la Petite Arménie,

---

[25] D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon, Oxford 2003, p. 91–98 et 171–84, où sont reprises les conclusions d'un article antérieur : « The Justinianic Dialogue *On Political Science* and its Neoplatonic Sources », dans *Byzantine Philosophy and its ancient Sources*, p. 49–62.

[26] Cf. *Lois* V, 739 A 1 ss. Porphyre, dans la *Vie de Plotin*, 12.7–8, dit que Plotin avait fait le projet d'une cité utopique dont les citoyens devaient vivre νόμοις … τοῖς Πλάτωνος expression qui semble viser davantage les *Lois* que la *République* de Platon. Je remercie Luc Brisson qui a attiré mon attention sur ce texte.

la Cilicie. La seconde moitié du XIIe siècle a été un moment d'efforts renouvelés pour obtenir la réunion de l'Église arménienne avec l'Église grecque de Constantinople et aussi avec l'Église romaine. Le but de cette politique était de renforcer la protection de l'Arménie contre ses voisins hostiles. Cette histoire a été écrite en 1939 par Pascal Tekeyan.[27] L'initiative de cette politique revient au catholicos arménien Nersès IV Shnorhali [le gracieux] (1166–1173)[28] qui conduisit les pourparlers avec le délégué de Constantinople, Théorien le philosophe.[29] Mais derrière ce catholicos et ses successeurs, il faut reconnaître la forte personnalité de son petit-neveu, Nersès de Lambron (1152/53–1198), qui fut le théologien actif pour la rédaction des documents et la conduite des discussions.[30] Ce Nersès de Lambron devait devenir archevêque de Tarse et higoumène du monastère voisin de Skevray où il avait sa résidence habituelle. En 1174, au terme des négociations, le catholicos Grigor IV Tlay, successeur immédiat de Nersès Shnorhali, décida d'envoyer sa profession de foi à Constantinople en la faisant porter à l'empereur et au patriarche par un certain Constantin, un moine grec, ami de Nersès de Lambron, peut-être du monastère de Skevray. En même temps, le catholicos priait les autorités de Constantinople de consacrer Constantin évêque de Hiérapolis. Lorsque Constantin parvint à la capitale de l'Empire, l'empereur était absent et ne revint que deux ans plus tard. Tekeyan écrit : « Pendant les deux années passées à Constantinople (1174–1176), Constantin, grâce à la connaissance qu'il avait des deux églises, dissipe beaucoup de malentendus et arrive à faire convoquer un synode auquel prendront part vingt évêques. Quand Manuel [Comnène] rentre [à Constantinople], tout est prêt. Constantin est sacré évêque

---

[27] P. Tekeyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XIIe siècle (1165–1198)*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1939 (Orientalia Christiana Analecta, 124). Voir aussi Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Picard, Paris 1900, p. 259–77.

[28] Cf. B. L. Zekiyan, « Nersès Shnorhali », dans *Dictionnaire de Spiritualité* XI, Beauchesne, Paris 1982, col. 134–50. Un ouvrage du patriarche Nersès Shnorhali a été publié dans la Collection Sources Chrétiennes, no 203, par I. Kéchichian, Cerf, Paris 1973, avec une introduction.

[29] Sur Théorien le Philosophe, voir R.-J. Loenertz, « L'épître de Théorien le philosophe aux prêtres d'Oria », *Mémorial Louis Petit*, Paris 1948, p. 317–35, reproduit dans Id., *Byzantina et Franco-Graeca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1970, p. 45–70.

[30] Cf. B. L. Zekiyan, « Nersès de Lambron », dans *Dictionnaire de Spiritualité* XI, Beauchesne, Paris 1982, col. 122–34. Sur la forteresse de Lampron (Lambron) dans la montagne du Taurus, cf. R. W. Edwards, *The Fortifications of Armenian Cilicia*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1987 (Dumbarton Oaks Studies, 23), p. 176–85.

[de Hiérapolis]. Le synode se tient».[31] On voit donc que Constantin est un diplomate et un négociateur heureux dans les affaires entre le patriarche arménien et celui de Constantinople. On doit évidemment reconnaître ce Constantin, évêque de Hiérapolis, en celui qui a inscrit au f. 344v du *Parisinus graecus* 1807 la note de possession suivante: ὠρθώθη ἡ βίβλος αὕτη ὑπὸ Κωσταντίνου μητροπολίτου Ἱεραπόλεως τοῦ καὶ ὠνησαμένου (*Le livre que voici a été corrigé par Constantin, métropolite de Hiérapolis, qui l'a aussi acheté*).[32] Maintenant on doit se souvenir que les deux Nersès, le patriarche et Nersès de Lambron, appartenaient tous deux à la famille des Pahlavides et descendaient de Grégoire Magistros.[33] En effet, le patriarche Nersès Shnorhali était le petit-fils d'une fille de Grégoire Magistros. Dans son *Histoire Rimée*, il rappelle le souvenir de son ancêtre dans les termes que voici:[34] «De lui naquit un fils, Grigor, honoré du titre de Magistros, empli de la grâce divine, illuminé par la sagesse. Ce fut le père de notre père par l'intermédiaire de sa fille.[35] Honoré par le Basileus des Grecs, il domina de nombreuses provinces. Enrichi de la [science] théorétique, il était aussi paré de la crainte [de Dieu]. Composant des vers comme Homère,[36] il avait la riche éloquence de Platon.[37] C'était un fin connaisseur du grec, instruit en maintes disciplines. Il lisait les Saintes Écritures et s'y exerçait chaque jour. Il embellit les églises et en bâtit en terre d'Arménie. Il organisa des monastères,[38] prit soin des religieux, se chargea de leur subsistance…». On voit bien que le souvenir des travaux et des générosités de Grégoire était demeuré très vif dans la famille, et en particulier le souvenir de

---

[31] Cf. Tekeyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie*, p. 36.

[32] Au f. 20r, on lit la scholie sur *République* II 372 C 6: βαρύνεται δὲ ἐπειδὴ κύριον, ὅτε δὲ προσηγορικόν, ὀξύνεται, au f. 173v, sur *Lois* II 673 D 10: κολοφὼν σημαίνει τὸ κῦρος τὴν ἐπίκρισιν, au f. 337r, sur *Eryxias*, 397 C 8: Κῖος ἄνθρωπος· εἰ μὲν ἀπὸ τῆς Κίου, διὰ τοῦ ῖ· εἰ δὲ ἀπὸ τῆς Κέω διὰ διφθόγγου, que G. C. Greene, *Scholia Platonica*, American Philological Association, Haverford 1938, p. 204, 311, 408, attribue avec raison à Constantin. Ce sont peut-être ces quelques interventions que Constantin appelle "corriger" le manuscrit.

[33] Voir le tableau généalogique dans Leroy, «Grégoire Magistros et les traductions arméniennes d'auteurs grecs», face à la p. 272 et dans C. Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne*[2], (sans nom d'éd.) Rome 1990, p. 276.

[34] Cf. Nersès Shnorhali, *Vipasannt'iwn* (*Histoire Rimée*), ed. Manik Mkrte'yan, Haykakan SSH GA Hratarakch'ut'yun, Erévan 1981, p. 108–9. Je dois la connaissance de ce texte à M. J.-P. Mahé.

[35] Nersès IV Shnorhali était le quatrième fils d'Apirat, lui-même né du mariage d'Abouldjahab Pahlawuni et de sa cousine, fille de Grégoire Magistros.

[36] Allusion au poème biblique de Grégoire (1045).

[37] Fréquemment cité dans la correspondance de Grégoire.

[38] En particulier l'école monastique de Sanahin.

ses travaux platoniciens. On peut donc penser que le manuscrit de Platon est resté pendant un siècle, soit dans la famille des Pahlavides soit, plus probablement, dans une bibliothèque monastique. Le moine Constantin pouvait en avoir connaissance, et c'est ainsi qu'il put lire, corriger et, pour finir, faire l'acquisition de ce manuscrit après son retour en Arménie (en Petite Arménie = la Cilicie) en 1176. Peut-être le manuscrit est-il venu alors à Tarse ou au monastère de Skevray où il fut déposé dans la bibliothèque. C'est là que furent aussi conservés les autres volumes contenant d'autres textes qui furent traduits par Nersès avec l'aide de Constantin dans les années suivantes (1179).

Nersès de Lambron était, en effet, un véritable humaniste qui recherchait les livres rares. Il visitait les monastères latins établis par les croisés en Syrie dans les environs d'Antioche. Il avait trouvé un manuscrit contenant les *Dialogues* de S. Grégoire le Grand et il en fit une traduction en arménien à partir d'une version grecque due au pape Zacharie (VIIIe s.), qui existait dans le monastère de Béthias, avec l'aide d'un autre moine nommé Guillaume. Dans ce même monastère, il avait aussi découvert un exemplaire du *Commentaire sur l'Apocalypse* par Athanase de Césarée de Cappadoce. Il emporta le livre à Hromklay, le siège du patriarcat arménien, et le traduisit avec l'aide de ce même Constantin, métropolite de Hiérapolis. Il dit : « Nous commençâmes avec l'aide de Dieu, lui à traduire et moi à écrire ». Autrement dit, Constantin traduisait du grec en arménien et Nersès écrivait sous sa dictée.[39] Ensemble ils ont encore traduit le *Traité des cinq patriarcats* de Nil Doxapatrès composé en 1142–1143.[40] La conclusion qui s'impose, c'est que Nersès et son collaborateur Constantin, métropolite de Hiérapolis, furent des savants, lecteurs et traducteurs d'ouvrages érudits. Il est bien naturel que Constantin ait voulu faire l'acquisition d'un manuscrit de Platon, s'il en avait la possibilité. En même temps, ils furent les artisans d'une tentative d'union de l'Église arménienne avec les Grecs. Pour finir,

---

[39] Cf. A. S. Matevosyan, *Hayeren jeragreri hisatakarannere mijnadaryan hay msakuyti usumnasirutyan skzbnalbyur (Armenian Colophons as a Source for the History of Medieval Armenian Culture)*, Hayastani Haurapetutyan Gitutyunneri Azgayin Akademia, Erévan 1988, p. 226–29, nº 244 et 245. Je dois cette référence et les traductions de ces colophons à M. J.-P. Mahé que je remercie particulièrement.

[40] Cf. *Codices Armeni Bibliothecae Vaticanae Borgiani, Vaticani Barberiniani, Chisiani* schedis Frederici Cornwallis Conybeare adhibitis recensuit Eugenius Tisserant, Typis polyglottis Vaticanis, Romae 1927, p. 212. Ce sont les ff. 284–87 du *Vat. Arm.* 3. Sur Nil Doxapatrès, cf. V. Laurent, « L'œuvre géographique du moine sicilien Nil Doxapatris », *Échos d'Orient* 36 (1937), p. 5–30.

cette union échoua. Alors Nersès se tourna vers Rome pour obtenir la protection du pape par l'union des Églises arménienne et romaine, qui réussit. À la fin de sa vie (1189), Nersès de Lambron est même en relation étroite avec les croisés de la troisième croisade conduite par Frédéric Ier Barberousse qui devait mourir, peu après Nersès, en 1190. Ainsi, que le *Parisinus graecus* 1807, avec son frère jumeau, le tome I d'un Platon complet, ait été le modèle de la traduction arménienne de plusieurs dialogues de Platon par Grégoire Magistros, et, un siècle plus tard, la propriété de Constantin, métropolite de Hiérapolis, devient une hypothèse parfaitement vraisemblable et même confirmée par la note de possession de la main de Constantin au f. 344v du *Paris. gr.* 1807. Elle implique que ces manuscrits se soient trouvés exilés en Arménie pendant deux ou trois siècles.

Pour suivre l'histoire du manuscrit A de Platon, il faut examiner maintenant, dans ce manuscrit, l'inscription au f. 128r, dans la marge supérieure : *finis translationis* « fin de la traduction », qui correspond au passage du *Timée* 53 C 4 où se termine la traduction latine de Calcidius. Par sa nature et son écriture, cette annotation ne peut avoir été portée que par la main d'un lecteur latin du XIIIe siècle. De plus, cette note est accompagnée d'un large pied-de-mouche, signe que l'on ne rencontre jamais, à ma connaissance, dans les manuscrits grecs annotés par des grecs. Ces mêmes pieds-de-mouche, tracés à la mine de plomb, se rencontrent encore quatre fois dans les marges du *Timée* aux ff. 119v = *Tim.* 27 C 1 (la prière préalable), 121r = *Tim.* 31 B 4 (la fabrication du monde), 122v = *Tim.* 40 E 4 (la généalogie des dieux et le discours du démiurge aux jeunes dieux), 124r = *Tim.* 44 D 3 (la fabrication du corps humain). Ces signes ne peuvent marquer que l'intérêt d'un lecteur latin connaissant le grec pour ces passages du *Timée*, qui étaient certainement dignes de retenir l'attention d'un savant déjà familiarisé avec l'enseignement de Platon sur ces matières par le *Commentaire* de Calcidius.[41] Car de deux choses l'une, ou bien le

[41] Ce commentaire a été publié par J. H. Waszink, *Plato Latinus*, vol. IV, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, The Warburg Institute, London 1962, 1975². Le même signe (pied-de-mouche) se retrouve dans le manuscrit d'Archimède latin, *Vat. Ottob. lat.* 1850, autographe de Guillaume de Moerbeke, cf. M. Clagett, *Archimedes in the Middle Ages* II, American Philosophical Society, Philadelphia 1976, p. 74, n. 3 (« a paragraph or section sign, always in red ink ») et G. Vuillemin-Diem, « La traduction de la *Métaphysique* d'Aristote par Guillaume de Moerbeke et son exemplaire grec, *Vind. phil. gr.* 100 (J) », dans *Aristoteles Werk und Wirkung*. Paul Moraux gewidmet, hrsg. von J. Wiesner, II, de Gruyter, Berlin-New York 1987, p. 434–86, en part. p. 471–72 et planches 7 et 8 (p. 447).

lecteur latin avait reconnu quelque partie du dialogue qui n'était pas expliquée par Calcidius, ou bien il pouvait mieux comprendre, par un accès direct au texte de Platon, les explications du Commentateur. Or nous constatons que c'est ce qui a pu arriver, puisque Calcidius ne commence son commentaire qu'avec le sujet de la naissance du monde (*de genitura mundi*), puis traite de l'origine de l'âme (*de ortu animae*) et de l'origine de l'espèce humaine (*de ortu generis humani*). Au sujet de la prière initiale, Calcidius ne dit rien. Nous observons donc que le lecteur latin de notre *Paris. gr.* 1807 a parfaitement reconnu trois sujets traités par Calcidius, évidemment très importants puisqu'il s'agit de la création du monde et de l'homme, et qu'il a découvert un sujet nouveau, la prière, non moins important pour lui.

Grâce à cette circonstance, nous pouvons envisager la manière dont le manuscrit a pu revenir, au XIV[e] siècle, de l'Arménie, non pas à Constantinople, mais en Avignon. Car il faut introduire maintenant une donnée sur laquelle nous allons revenir longuement, à savoir l'affirmation de François Pétrarque que, vers 1350, un manuscrit grec de Platon identique au *Paris. gr.* 1807, était entre ses mains et qu'il ne l'avait pas fait venir de l'Orient, mais qu'il l'avait trouvé en Occident. Il faut donc que le manuscrit soit venu de la Cilicie (la Petite Arménie) vers l'Europe et soit passé entre des mains latines. Comme nous venons de le voir, l'inscription *finis translationis* témoigne en effet que notre manuscrit de Platon, du moins le *Timée*, a été vu et lu par un latin. Pour expliquer ce fait, il y a deux possibilités. Ou bien le savant latin en question était venu en Orient, ou bien c'est le manuscrit qui était déjà venu en Occident au moment où ce savant latin l'a annoté. Dans l'état actuel de la documentation, il est impossible de choisir. Nous savons que, après 1204, l'installation des royaumes latins et les missions des Dominicains et des Franciscains ont fait venir en Grèce et en Orient un grand nombre de religieux latins.[42] De fait, les ouvrages du Père Raymond Loenertz et de Jean Richard documentent abondamment les relations très suivies entre les papes et les pays d'Orient, en particulier l'Arménie. Dans la Petite Arménie (Cilicie), il y avait

[42] Voir R. Loenertz, *La société des frères pérégrinants. Étude sur l'Orient Dominicain*, Istituto Storico Domenicano, Roma 1937, et J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au moyen âge (XIII[e]–XV[e] siècles)*, École française de Rome, Roma 1977 (Collection de l'École française de Rome, 33). Voir aussi C. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIV[e] et XV[e] siècles*, École française de Rome, Roma 1997 (Collection de l'École française de Rome, 237).

deux évêchés latins, l'un à Tarse, l'autre à Mamistra. Les titulaires de ces sièges sont tous des religieux soit franciscains, soit dominicains, en contact constant avec le Saint-Siège établi alors à Avignon.[43] Il y avait aussi plusieurs couvents dominicains ou franciscains dans la Grande et la Petite Arménie. La plupart des frères étaient devenus bilingues et parfaitement capables de repérer, dans un manuscrit grec du *Timée*, l'endroit où s'achevait la traduction de Calcidius et de le noter.[44] Les allées et venues entre la cour pontificale et le patriarcat arménien ont été continuelles tout au long des XIIIe et XIVe siècles. En particulier à partir de 1307, le pape résidant en Avignon, c'est là que les missionnaires venant rendre compte de leurs missions ou les envoyés du patriarche arménien, arrivaient sans cesse.[45] Sous le pontificat de Jean XXII (1316–1334), les relations furent particulièrement fréquentes. On sait même que vers les années 1340–1345, un archevêque arménien Nersès Balients résidait à la curie pontificale où il enseignait la langue arménienne.[46] On peut penser que la manière la plus simple et la plus probable pour expliquer le transfert du manuscrit de Platon de la Cilicie à Avignon, c'est de supposer qu'il fut emporté par l'un de ces intermédiaires entre le patriarcat arménien et la cour pontificale en Avignon, et que peut-être c'est à Avignon même que Pétrarque eut la merveilleuse occasion d'acquérir son si précieux manuscrit.[47] C'était, aux environs de 1350, le premier manuscrit grec à entrer dans la bibliothèque d'un humaniste. Malheureusement le tome I de l'édition complète de Platon s'était perdu en route !

Il faut maintenant justifier l'affirmation que le manuscrit de Platon était arrivé, comme nous venons de le dire, dans la bibliothèque de Pétrarque. Dans mon article « Nouvelles observations sur le manuscrit

---

[43] Cf. C. Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevi ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta* I, Sumptibus et typis Librariae Regensbergianae, Monasterii 1913, p. 324 et 473–74. À Tarse, il faut introduire dans le catalogue des évêques le frère dominicain Jacques de Chiusi, évêque entre 1311 et 1328, cf. R. Loenertz, *La société des frères pérégrinants*, p. 187.

[44] Pour la connaissance du *Timée* et de Calcidius au moyen âge et au début de la Renaissance en Italie, cf. J. Hankins, « The Study of the *Timaeus* in Early Renaissance Italy », dans A. Grafton – N. Siraisi (eds), *Natural Particulars : Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, MIT Press, Cambridge (Ma) – London 1999, p. 77–119.

[45] J. Richard, « Les Arméniens à Avignon au XIVe siècle », *Revue des études arméniennes* 23 (1992), p. 253–64.

[46] Cf. B. Altaner, « Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts », *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 21 (1931), p. 125.

[47] De Nolhac pensait déjà que « Pétrarque avait, semble-t-il, rencontré en France » son manuscrit de Platon, cf. *Pétrarque et l'humanisme* II, Champion, Paris 1907, p. 133.

Parisinus graecus 1807 », j'avais mal traduit le passage d'une lettre de Pétrarque, qui le concerne. Avec une parfaite courtoisie, le professeur Antonio Carlini me l'a fait remarquer. Cette faute est impardonnable parce qu'elle résulte de deux erreurs de méthode : d'une part je n'avais pas lu cette lettre de Pétrarque dans son intégralité, d'autre part j'avais lu trop vite la présentation qu'en avait donné Pierre de Nolhac, qui avait bien compris le texte de Pétrarque. C'est dans cette lettre que Pétrarque dit qu'il a trouvé ce manuscrit en Occident. Comme cette faute m'a fait passer à côté d'une conséquence importante pour l'histoire de ce célèbre manuscrit, je désire revenir sur cette question.

D'abord la lettre de Pétrarque. On la lit dans la collection des *Familiares*, XVIII 2. C'est une lettre adressée de Milan à Constantinople, le 10 janvier 1354, au « préteur des Grecs », Nicolas Sygeros.[48] Pétrarque avait rencontré ce Nicolas Sygeros en 1348, probablement à Vérone, alors que Sygeros était ambassadeur de l'empereur Jean Cantacuzène auprès du pape Clément VI pour étudier l'union des églises grecque et romaine.[49] L'argument de toute la lettre est exprimé dans la première phrase :[50] « Clari animi clarum munus fuit » (*D'un excellent esprit ne peut venir qu'un excellent cadeau*). Pétrarque continue : « D'autres donnent de l'or, mais toi tu as donné le livre grec d'Homère que Macrobe a appelé "La source et l'origine de tout ce qu'il y a de divin" ». Pétrarque n'avait que commencé à s'initier au grec avec le moine calabrais Barlaam, lorsque celui-ci mourut. Il n'avait pu aller très loin, aussi dit-il : « Ton Homère est muet pour moi et je suis sourd pour lui ». Si Sygeros n'était pas si loin, il aurait pu l'aider à lire ce livre ; tout ce que Pétrarque peut faire, c'est le regarder et le caresser souvent en disant : « Homme magnifique, comme je voudrais t'entendre, mais la mort [celle de Barlaam] a

---

[48] E. H. Wilkins, *Petrarch's Correspondence*, Antenore, Padova 1960 (Medioevo e Umanesimo, 3), p. 77. Cette lettre figurera au t. V de l'édition des *Lettres Familières* par U. Dotti et A. Longpré, Les Belles Lettres (à paraître). Voir aussi R. Weiss, « Petrarca e il mondo greco », dans Id., *Medieval and Humanist Greek. Collected Essays*, Antenore, Padova 1977 (Medioevo e Umanesimo, 8), p. 166–92, en part. p. 185.

[49] Cf. R.-J. Loenertz, « Ambassadeurs grecs auprès du pape Clément VI (1348) », *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), p. 178–96, en part. p. 194–96 (reproduit dans *Byzantina et Franco-Graeca*, p. 285–302, en part. p. 300–2), A. Pertusi, « L'Omero inviato al Petrarca da Nicola Sigero », *Mélanges E. Tisserant* III, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1964 (Studi e Testi, 233), p. 113–39, et Id., *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1979 (Civiltà Veneziana, Studi, 16), p. 44–53, et E. H. Wilkins, *Petrarch's Eight Years in Milan*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Ma) 1958, p. 50–52.

[50] Cf. Francesco Petrarca, *Le Familiari* III, ed. critica a cura di V. Rossi, Sansoni, Firenze 1937, p. 275.3. La lettre dans son entier, p. 275–78.

fermé l'une de mes oreilles, et la détestable étendue des distances [entre Sygeros et lui], l'autre» Agostino Pertusi[51] a reconstitué toute l'histoire de ce manuscrit grec d'Homère, qu'il a même retrouvé à Milan, c'est l'*Ambrosianus* I 98 inf.

À ce moment de la lettre, Pétrarque introduit le seul autre livre grec qu'il possède déjà. C'est un Platon. Je cite et je traduis:[52] «Erat michi domi, dictu mirum, ab occasu veniens olim Plato, philosophorum princeps, ut nosti» (*J'avais chez moi [à Vaucluse], chose incroyable, un Platon arrivé un jour de l'Occident, Platon le prince des philosophes, comme tu le sais*). Pour Pétrarque, avoir chez soi un manuscrit en grec de Platon est sûrement une chose merveilleuse, mais plus merveilleux encore et vraiment étonnant, est que ce Platon soit venu de l'Occident et non pas de l'Orient comme le manuscrit d'Homère que Sygeros vient de lui envoyer de Constantinople. D'où la conclusion: grâce au cadeau de Sygeros, Homère, le prince des poètes, a rejoint chez Pétrarque le prince des philosophes, Platon. La joie de Pétrarque est si grande qu'il envisage d'apprendre à bien lire le grec, malgré son âge, comme Caton l'avait fait autrefois.[53] Et puisque Sygeros a si bien commencé, s'il peut encore trouver un Hésiode et un Euripide, qu'il les envoie.

Puisque Pétrarque dit clairement dans ce texte que son manuscrit de Platon a été acquis en Occident et non pas en Orient, comme son manuscrit d'Homère qui venait de Constantinople, et si ce manuscrit est bien le *Parisinus graecus* 1807, une importante conséquence suit immédiatement, c'est que le *Parisinus graecus* 1807 était déjà conservé non plus en Orient mais en Occident au milieu du XIVe siècle. Que le manuscrit de Pétrarque soit effectivement le *Parisinus graecus* 1807, nous croyons que cela a été bien établi par Élisabeth Pellegrin et par Aubrey Diller,[54] en remontant la filière du manuscrit de Platon qui figure dans le catalogue de la bibliothèque des Visconti et des Sforza.[55] Mais il est possible d'en donner une preuve supplémentaire en étudiant le

---

51 Cf. A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, p. 43–72, en part. p. 62–72.

52 Cf. Petrarca, *Le Familiari* III, p. 277.81–83.

53 Cicéron rapporte plusieurs fois que Caton s'était mis à l'étude du grec dans sa vieillesse, cf. *Pro Arch.* 16, *De rep.* VI 1, *Lucullus* 15, *Cato Maior* III 26, 38.

54 Cf. É. Pellegrin, *La bibliothèque des Visconti et des Sforza, ducs de Milan, au XVe siècle*, Publications du CNRS, Paris 1955, p. 98 et 310, *ibid.*, Supplément, p. 57; Ead., «Manuscrits de Pétrarque dans les bibliothèques de France III», *Italia Medioevale e Umanistica* 7 (1964), p. 487–88, et A. Diller, «Petrarch's Greek Codex of Plato», *Classical Philology* 59 (1964), p. 271–72, reproduit dans Id., *Studies in Greek Manuscript Tradition*, Hakkert, Amsterdam 1983, p. 349–51.

55 Cette bibliothèque dont on a le catalogue, ne contenait que deux manuscrits grecs, une *Iliade* et un Platon. Ce sont les deux manuscrits de Pétrarque.

dossier, constitué par Pierre de Nolhac, des références de Pétrarque à ce manuscrit de Platon.[56]

En effet, de Nolhac a recueilli, dans l'œuvre de Pétrarque, quatre références à ce fameux manuscrit de Platon. La première est celle que nous venons d'examiner et qui date du 10 janvier 1354. La deuxième est tirée d'une lettre adressée à Boccace (*Variae* 25) datée du 18 août 1360, où Pétrarque mentionne que son livre a pu être sauvé de l'incendie qui a ravagé sa maison de Vaucluse.[57] Voici ce que Pétrarque écrit de Milan : « Platonicum volumen quod ex illo transalpini ruris incendio ereptum domi habeo, simul poscitis … » (*tu en profites pour demander le livre de Platon que j'ai chez moi et qui a échappé à l'incendie de ma maison de campagne au-delà des Alpes*). Or, l'on peut constater que le manuscrit de Paris présente d'importantes mouillures sur ses premières feuilles, jusqu'au feuillet 25, conséquence possible de cet incendie. La feuille de garde qui précède immédiatement la première feuille ne porte aucune trace de mouillure, c'est la preuve que le manuscrit a été relié à nouveau, soit par Pétrarque après l'incendie, soit par Lascaris, un des possesseurs du manuscrit après Pétrarque. C'est sur le verso de cette page que Lascaris a inscrit sa marque de possession. Cette page de garde était en place lors de l'entrée du manuscrit dans la bibliothèque du roi en 1594, puisque le cachet de la *Bibliotheca Regia* porté sur la première feuille, a déchargé sur le verso de cette page de garde. Le manuscrit est actuellement relié dans une reliure en maroquin rouge, aux armes de France et de Navarre, entourées des colliers des Ordres de Saint-Michel et du Saint-Esprit, et timbrées de la couronne royale, avec le chiffre répété de Henri IV, qui porte la date de 1602. Il faut évidemment beaucoup regretter la perte des pages de garde de la première reliure du manuscrit, qui nous auraient presque sûrement donné de précieux renseignements sur son histoire.

La troisième référence est un témoignage de Boccace qui a vu le livre peu après, sans doute à Milan, au cours de l'un de ses séjours chez Pétrarque (ce qui prouve que Pétrarque avait réussi à faire revenir sa bibliothèque de Vaucluse à Milan). Dans ses *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, composées entre 1373 et 1375, il en vient à parler des livres

[56] De Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme* II, p. 131–35, suivi par Alline, *Histoire du texte de Platon*, p. 291–93.

[57] Cf. Wilkins, *Petrarch's Correspondance*, p. 113 et Id., *Petrarch's eight Years in Milan*, p. 209–11. Le texte se trouve dans *Francisci Petrarcae Epistolae de rebus familiaribus et variae*, ed. I. Fracassetti, vol. III, Le Monnier, Florentiae 1863, p. 371.

de Platon et il dit : « li quali non ha molto tempo che io vidi, o tutti o la maggior parte o almeno i più notabili, scritti in lettera e gramatica greca in un grandissimo volume, apresso il mio venerabile maestro Francesco Petrarca ».[58] Cette description sommaire correspond tout à fait au volume du Platon. Aujourd'hui encore, le *Parisinus graecus* 1807 se présente comme un très grand et très gros volume in-folio, mesurant 355 × 250 mm., et comptant 344 feuilles de parchemin, le texte écrit en grec sur deux colonnes.

Mais c'est la quatrième référence qui est la plus instructive. Elle date des dernières années de la vie de Pétrarque lorsque, de Venise, il doit répondre à quatre Averroïstes qui l'accusent d'être « un illettré tout à fait ignorant ».[59] C'est à cette occasion qu'il écrit, entre 1368 et 1370, son *De sui ipsius et multorum ignorantia*, qui va nous apporter une précision essentielle pour l'identification du manuscrit de Platon.[60] Ses adversaires voulaient opposer la multitude des écrits d'Aristote au tout petit nombre, croyaient-ils, de ceux de Platon. Pétrarque n'aura pas de peine à les détromper en s'appuyant précisément sur le contenu de son manuscrit de Platon. Il écrit :[61]

---

[58] Cf. Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, canto IV, esp. litt., 252 (lezione XV), ed. G. Padoan, dans *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, t. VI, Mondadori, Milano 1965, p. 233. Sur cet ouvrage, voir aussi S. Bellomo, *Dizionario dei commentatori danteschi*, Olschki, Florence 2004 (Biblioteca di Lettere Italiane, Studi e Testi, 62), p. 171–83.

[59] Cf. P. O. Kristeller, « Petrarch's "Averroists" : A Note on the History of Aristotelianism in Venice, Padua and Bologna », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (Mélanges Augustin Renaudet) 14 (1952), p. 59–65.

[60] Le texte latin de Pétrarque a été édité par L. M. Capelli, Champion, Paris 1906, p. 75. On trouve aussi ce texte dans le volume collectif intitulé *Prose*, a cura di G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Ricciardi, Milano-Napoli 1990, p. 757 : « At Platonem, prorsum illis et incognitum et invisum, nil scripsisse asserunt, preter unum atque alterum libellum ; quod non dicerent, si tam docti essent, quam me predicant indoctum. Nec literatus ego, nec grecus, sedecim vel eo amplius Platonis libros domi habeo ; quorum nescio an ullius isti unquam nomen audierint. Stupebunt ergo si hec audiant. Si non credunt, veniant et videant. Bibliotheca nostra, tuis in manibus relicta, non illiterata quidem illa, quamvis illiterati hominis, neque illis ignota est ; quam totiens me tentantes ingressi sunt, semel ingrediantur et Platonem tentaturi, an et ipse sine literis sit famosus. Invenient sic esse ut dico, meque licet ignarum, non mendacem tamen, ut arbitror, fatebuntur. Neque grecos tantum, sed in latinum versos aliquot nunquam alias visos aspicient literatissimi homines. De qualitate quidem operum iure illi suo iudicent ; de numero autem nec iudicare aliter quam dico, nec litigare litigiosissimi homines audebunt. Et quota ea pars librorum est Platonis ? quorum ego his oculis multos vidi, precipue apud Barlaam Calabrum, modernum Graie specimen sophie ; qui me latinarum inscium docere grecas literas adortus, forsitan profecisset, nisi illum invidisset mors, honestisque principiis obstitisset, ut solita est ».

[61] Je cite ici la traduction de Juliette Bertrand (1929) revue par Christophe Carraud

Ils affirment que Platon – qui leur est aussi inconnu que détesté – n'a écrit qu'un ou deux petits livres.[62] Ils ne le diraient pas s'ils étaient aussi savants qu'ils me disent ignorant. Moi qui ne suis ni un lettré ni un Grec, j'ai chez moi seize livres de Platon ou même plus.[63] Je ne sais si aucun d'eux en a jamais entendu nommer les titres. Ils seront surpris s'ils les entendent. S'ils ne me croient pas, qu'ils viennent et qu'ils voient. Notre bibliothèque confiée à tes soins,[64] a beau appartenir à un illettré, elle n'est pas illettrée pour autant. Elle ne leur est pas inconnue non plus : chaque fois qu'ils sont venus m'interroger, ils y sont entrés.[65] Qu'ils y viennent une bonne fois pour interroger Platon, pour voir si, lui aussi, malgré sa célébrité, est illettré. Ils découvriront que c'est comme je le dis et reconnaîtront, je crois, que, si je suis ignorant, je ne suis pas un menteur. Ces grands lettrés n'y verront pas seulement des livres en grec, mais aussi des traductions latines qu'ils n'ont jamais vues ailleurs. S'agissant de la qualité des œuvres, qu'ils en jugent comme bon leur semble, mais pour leur nombre, ils n'oseront pas en décider autrement que je le dis, ni le contester. Et ce n'est là qu'une petite partie des œuvres de Platon,[66] car j'en ai vu de mes yeux un grand nombre, en particulier chez Barlaam le Calabrais[67] qui était pour le temps présent le modèle de la sagesse grecque. Il commença à m'apprendre les lettres grecques quand j'ignorais encore

---

(et légèrement par moi-même), dans Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia, Mon ignorance et celle de tant d'autres*, J. Millon, Grenoble 2000, p. 171–73.

[62] Évidemment les deux dialogues de Platon déjà traduits en latin, le *Ménon* et le *Phédon*, traduits par Henri Aristippe vers 1156, cf. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1981, p. 27–28.

[63] Nous allons voir que ce chiffre 16 est à prendre au sérieux. Dans le *Parisinus graecus* 1807, les dialogues de Platon portent des numéros, le premier est numéroté ΚΘ = 29. Le copiste avait commencé à donner des numéros aux seuls titres. Mais quand il est arrivé à la *République* en 10 livres et aux *Lois* en 12 livres, il a continué la numérotation en numérotant chaque livre, si bien que la *République* porte les numéros Λ à ΛΘ, les *Lois* les numéros ΜΓ à ΝΔ. En conséquence le numéro du seizième dialogue qui devrait être ΜΔ, est en réalité ΞΔ = 64. C'est peut-être ce qui fait dire à Pétrarque que son manuscrit pourrait contenir plus de 16 livres de Platon.

[64] Pétrarque, en quittant Venise pour Pavie, avait confié ses livres à Donato Albanzani auquel le *De ignorantia* est adressé.

[65] La générosité de Pétrarque qui laissait consulter ses livres, était bien connue. Il aurait voulu que sa bibliothèque soit conservée à Venise comme une bibliothèque publique, cf. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme* I, p. 78–81, 92–98, et surtout M. Zorzi, *La Libreria di San Marco : libri, lettori, società nella Venezia dei Dogi*, Mondadori, Milano 1987, p. 9–22, tout le chap. I, intitulé « Un'occasione perduta : la donazione del Petrarca ».

[66] On a déjà dit que le *Parisinus graecus* 1807 doit être le tome II d'une édition complète des dialogues de Platon. Il contient les tétralogies VIII et IX, les *Définitions* et les *Spuria*. Un premier tome devait contenir les sept premières tétralogies. Le manuscrit de Venise, *Marcianus app. gr.* IV 1, semble être une copie du Xe siècle du tome I correspondant à notre *Paris. gr.* 1807, avec lequel il constituit une édition de l'œuvre complet de Platon, cf. Irigoin, *Tradition et critique des textes grecs*, p. 149–69.

[67] Ce qui veut dire, semble-t-il, que Barlaam possédait un manuscrit contenant d'autres œuvres de Platon.

> les latines, et j'aurais progressé, si la mort ne me l'avait jalousement ravi,[68] faisant ainsi obstacle, comme souvent, à ce beau projet.

Voilà une bonne description du manuscrit grec de Platon que Pétrarque possédait. C'est un livre de sa bibliothèque, qui contient seize écrits de Platon dont on peut énumérer les titres. Naturellement, Pétrarque ne faisait pas de différence entre les dialogues authentiques et les apocryphes. On peut venir consulter le livre dans cette bibliothèque et constater que le nombre avancé par Pétrarque est incontestable. Non seulement on peut consulter ce manuscrit grec, mais aussi les quelques traductions latines qui existent déjà. Et Pétrarque lui-même peut dire que ce n'est là qu'une partie des écrits de Platon, car il en a vu d'autres autrefois chez Barlaam le Calabrais. Pétrarque savait donc que son manuscrit de Platon n'était pas complet.

Retenons seulement le renseignement très précis donné par Pétrarque, à savoir que son manuscrit contenait seize écrits de Platon. Ouvrons alors le *Parisinus graecus* 1807, au verso de la feuille de garde signée D, nous trouvons un *pinax*, postérieur à Pétrarque, il est vrai, puisqu'il est de la main de Matthieu Devaris, le bibliothécaire du cardinal Nicolas Ridolfi, possesseur du manuscrit après Pétrarque et Lascaris. Le voici (dans le corps du manuscrit, la lecture de ces titres est très facile, car ils sont inscrits en petites capitales en haut de colonne):

πίναξ.
Πλάτωνος κλειτοφῶν ἢ προτρεπτικός
τοῦ αὐτοῦ πολιτείας ἢ περὶ δικαίου λόγοι δέκα
τίμαιος ἢ περὶ φύσεως
κριτίας ἢ ἀτλαντικός
μίνως ἢ περὶ νόμου
νόμων ἢ νομοθεσίας βιβλία δώδεκα
ἐπινομὶς ἢ φιλόσοφος
τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολαί ιβ´
τοῦ αὐτοῦ ὅροι
τοῦ αὐτοῦ νοθευόμενοι περὶ δικαίου
περὶ ἀρετῆς
δημόδοκος ἢ περὶ τοῦ συμβουλεύεσθαι
σίσυφος ἢ περὶ τοῦ βουλεύεσθαι
ἀλκυὼν ἢ περὶ μεταμορφώσεως[69]

---

[68] Barlaam était mort en 1350.

[69] On sait que la tradition classe quelquefois l'*Alcyon* parmi les apocryphes de Platon, mais c'est une œuvre attribuée aussi à Lucien, nº 72, cf. *Luciani Opera*, t. IV, ed. M. D. Macleod, Clarendon, Oxford 1987, p. xii et 90–95 et dans l'éd. Loeb, t. VIII, p. 303–305.

ἐρυξίας ἢ περὶ πλούτου
ἀξίοχος ἢ περὶ θανάτου. καὶ πλέον οὐδέν

C'est un fait : si l'on compte les titres enregistrés dans cette table, on trouve le nombre seize, et l'on se dit que si Devaris a énuméré seize écrits différents dans ce manuscrit, Pétrarque ne pouvait lui-même en trouver ni plus ni moins. Donc lorsque Pétrarque annonce le chiffre seize, il ne peut le tirer que de son manuscrit.[70] Nouveau signe que le manuscrit que Pétrarque avait en main, était bien l'actuel *Parisinus graecus* 1807. Ce que Platon a signifié pour Pétrarque a été magnifiquement exposé par Raymond Klibansky.[71] Tous les textes que nous venons d'examiner pourraient trouver leur place dans les belles pages de Klibansky.

À la mort de Pétrarque (1374), la plus grande partie de sa bibliothèque est passée entre les mains de Francesco Novello da Carrara, seigneur de Padoue.[72] Ce dernier fut vaincu en 1388 par Giangaleazzo Visconti, qui fit transporter les livres dans son château de Pavie. Les inventaires de la bibliothèque des Visconti à Pavie mentionnent en effet le manuscrit grec de Platon : inventaire de 1426 sous le numéro A 120, inventaire de 1459, sous le numéro B 463.[73] Dans la seconde moitié du XVe siècle, le manuscrit fut copié deux fois. D'abord (copie partielle) par Georges Valla, c'est le *Mutinensis gr*. 89,[74] ensuite par Georges Hermonyme dans

---

[70] Nous avons dit que le manuscrit a été de nouveau relié par Pétrarque ou immédiatement après lui. Peut-être a-t-on alors éliminé une ancienne page de garde qui pouvait contenir un *pinax* ayant évidemment la même teneur que celui de Matthieu Devaris, mais auquel Pétrarque avait pu se référer. Pétrarque se qualifie lui-même d'« elementarius Graius » (*Variae*, 25), il avait donc appris de Barlaam les premiers éléments de la langue grecque, qui pouvaient lui permettre de lire au moins les titres des dialogues écrits en petites capitales.

[71] Cf. Klibansky, *The Continuity*, p. 68–70. Sur le platonisme de Pétrarque, voir aussi E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1974, p. 14–17.

[72] Cf. A. C. de la Mare, *The Handwriting of Italian Humanists*, vol. I, fasc. 1, Oxford U.P., Oxford 1973, p. 5–6.

[73] Cf. Pellegrin, *La bibliothèque des Visconti*, p. 45, 98 et 310. Les numéros sont ceux de Pellegrin. Dans le catalogue de 1459, le manuscrit est sommairement décrit, son contenu est celui du *Paris. gr*. 1807. C'est même ce qui a permis de le reconnaître.

[74] Cf. Post, *The Vatican Plato and its Relations*, p. 71. Georges Valla (1447–1500) possédait une collection de 157 manuscrits grecs, achetée ensuite par Alberto Pio et actuellement conservée à Modène, cf. G. Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio … e i Codici greci Pio di Modena*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1938 (Studi e Testi, 75), p. 58–74. Dans l'inventaire des manuscrits grecs d'Alberto Pio, c'est le n° 85 (p. 213 Mercati). Voir aussi V. Puntoni, « Indice dei codici greci della Biblioteca Estense di Modena », *Studi italiani di filologia classica* 4 (1896), p. 444, reproduit dans *Catalogi codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis italicis asservantur* …, vol. I, ed. C. Samberger, Zentral-Antiquariat d. DDR, Lipsiae 1965, p. 360.

une copie, elle aussi, partielle, c'est le *Leidensis Voss. gr. fol.* 74.[75] En 1450, Francesco Sforza avait réussi à se faire reconnaître duc de Milan. Le dernier successeur des Sforza, Ludovic Sforza, vit le duché de Milan occupé par les Français et le roi Louis XII fit transporter en 1500 une grande partie de la bibliothèque au château de Blois. Mais le manuscrit grec de Platon n'est pas parvenu à cette destination, il resta en Italie et devint la propriété de Janus Lascaris. Nous ne savons pas exactement à quel moment et comment le livre entra en possession de Lascaris, peut-être comme un don du roi de France pour les éminents services qu'il rendait à Louis XII.[76]

Après Pétrarque, le *Parisinus graecus* 1807 a donc eu un autre illustre possesseur, Janus Lascaris, véritable propagateur des lettres grecques en Occident. Le fait est indubitable puisque Lascaris a inscrit au verso de la page de garde son fameux ex-libris, le sigle Λ^{σ}, avec la cote dans sa bibliothèque : *de la p[rim]a [cassa]*. Mais il y a plus. Dans son important article, « Per la biografia, le lettere, i codici, le versioni di Giano Lascaris », Anna Pontani a dressé la liste des manuscrits copiés et annotés par Lascaris. Parmi eux nous trouvons le *Parisinus graecus* 1807, dans lequel Anna Pontani a reconnu l'écriture de Lascaris dans la scholie inscrite dans la marge inférieure du f. 120v.[77] Cette scholie illustre un passage du *Timée* 36 A 3 (μεσότητας) où Platon explique que, dans la construction de l'âme du monde, le démiurge a partagé le mélange des natures du Même et de l'Autre en sept portions, en comblant les

---

[75] Cf. Post, *The Vatican Plato and its Relations*, p. 88, H. Omont, « Nouveaux manuscrits grecs copiés à Paris par Georges Hermonyme », *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île de France* 13 (1886), p. 111, K. A. de Meyier, *Codices Vossiani Graeci et Miscellanei*, Bibliotheca Universitatis Lugduni Batavorum, Leiden 1955, p. 86–87, et J. Irigoin, « Les manuscrits de Pausanias quarante ans après. Hommage à la mémoire d'Aubrey Diller », dans *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Droz, Genève 2001, p. 19, n. 47, reproduit dans Id., *La tradition des textes grecs*, p. 395.

[76] Cf. É. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles* I, Leroux, Paris 1885, p. cxl–cxliv. Lascaris avait déjà eu entre les mains un autre manuscrit de la Collection Philosophique, le *Laurentianus* 80, 9, qui contient les dissertations I à XII du Commentaire de Proclus sur la *République*. Il l'avait acquis en 1492, pour le compte de Laurent de Médicis, cf. R. Schoell, *Procli Commentariorum in rempublicam Platonis partes ineditae*, Weidmann, Berlin 1886, p. 3–4. Ce manuscrit fut utilisé par Marsile Ficin. Ce qui est sûr, c'est que le manuscrit de Platon n'a pas été rapporté par Lascaris vers 1490 d'Orient, comme le croyait H. Omont.

[77] Cf. A. Pontani, « Per la biografia, le lettere, i codici, le versioni di Giano Lascaris », dans *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, a cura di M. Cortesi e E. V. Maltese, D'Auria, Napoli 1992 (Collectanea, 6), p. 426–27. Un specimen de l'écriture de Janus Lascaris se trouve dans R. Barbour, *Greek Literary Hands, A.D. 400–1600*, Clarendon, Oxford 1981, p. 28, n° 102.

intervalles par des médiétés (μεσότητας). Il décrit ces médiétés sans les nommer. Dans son *Commentaire sur le Timée*, Proclus a expliqué en détail ces trois sortes de médiétés. Voici ce qu'il dit :[78]

> La médiété *arithmétique* est celle dont le moyen terme dépasse le terme inférieur de la même quantité de laquelle il est lui-même dépassé par le terme supérieur ; chaque nombre de la suite des nombres peut ainsi devenir moyen terme d'une médiété arithmétique, et Timée (36 A 4–5) lui-même donne cette définition. On appelle *harmonique* la médiété dans laquelle le moyen terme est dépassé par le terme supérieur d'une certaine partie du terme supérieur, et dépasse lui-même le terme inférieur de la même partie du terme inférieur ; les trois nombres 6, 4, 3 forment ainsi une médiété *harmonique* du fait que le nombre 4 est dépassé par le nombre 6 du tiers de 6, et dépasse le nombre 3 du tiers de 3. On appelle *géométrique* la médiété dans laquelle le plus grand terme a au moyen terme le même rapport que le moyen terme a au plus petit terme.

Ainsi se trouvent nommées et définies les trois médiétés mentionnées par Timée dans le dialogue. Ces médiétés établissent évidemment les rapports qui relient les nombres entre eux et de ce fait assurent leur ensemble. Ailleurs, dans le *Gorgias* 508 A 6 (ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρική), Platon nomme une sorte de ces médiétés, celle qui a le grand pouvoir, aussi bien chez les dieux que chez les hommes, de constituer le *Cosmos* comme une communauté.[79] Naturellement, les Platoniciens ont remarqué la relation qui existe entre ces deux textes. Et celui qui en a exposé toute la théorie est Olympiodore dans son *Commentaire sur le Gorgias*, 35, 13.[80] Il le fait en reprenant l'exposé de Proclus, définissant comme lui les trois sortes d'égalité, géométrique, arithmétique et harmonique. L'attestation la plus ancienne de ce texte se trouve dans le manuscrit conservé à la Biblioteca Marciana, *Marc. gr.* 196, qui fait lui aussi partie de la "Collection philosophique".[81] Le copiste de ce manuscrit ou plus probablement celui de son modèle avait voulu souligner l'intérêt de ce texte en ajoutant dans la marge inférieure une longue scholie, avec des schémas, qui en redonnait la teneur. On lit cette scholie à la page

---

[78] Cf. Proclus, *In Tim.* II, p. 171.21–172.2. Je cite la traduction de Charles Mugler, auquel le Père A. J. Festugière avait eu recours pour traduire et expliquer ce passage du *Timée*.

[79] Cf. le commentaire de E. R. Dodds, *ad loc.*, dans son édition de *Plato, Gorgias*, Clarendon, Oxford 1959, p. 339–40.

[80] Cf. *Olympiodori in Platonis Gorgiam Commentaria*, ed. L. G. Westerink, Teubner, Leipzig 1970 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 182.1–183.4.

[81] Sur ce manuscrit, cf. Perria, « Scrittura e ornamentazione », p. 91–93.

182 de l'édition de Westerink. Naturellement, connue des Platoniciens, cette scholie a été reportée dans les manuscrits de Platon sous le texte correspondant du *Gorgias*, c'est là que W. C. Greene l'a trouvée et l'a publiée dans les *Scholia Platonica*, p. 168. Il indique que la scholie est présente dans les manuscrits B (*Bodleianus, Clarke* 39), T (*Marc. app. gr.* IV 1), W (*Vindobonensis Suppl. gr.* 7). C'est dans l'un de ces manuscrits ou dans l'un de leurs descendants, que Lascaris a connu cette scholie qu'il a recopiée dans le manuscrit A (*Paris. gr.* 1807) sous le texte correspondant du *Timée*, où elle est aussi signalée par Greene.[82]

Je crois que l'on peut encore reconnaître l'écriture de Janus Lascaris dans une autre scholie portée dans l'intervalle entre les deux colonnes au f. 179r sur le livre III des *Lois*, 689 C 7. La leçon de A est la suivante : ὡς τοῖς ταῦτα μανθάνουσι, qui dit évidemment le contraire de ce que l'on attend, puisqu'il s'agit de reprendre des citoyens qui se comportent comme des ignorants. Avec raison, Lascaris propose de lire : τοῖς ταῦτ' ἀμαθαίνουσι. Pour le dire en passant, la faute s'explique facilement par la mauvaise coupure des mots dans la translittération d'un modèle écrit en onciales. Mais Lascaris n'est pas l'inventeur de cette belle correction. En effet, Greene nous apprend[83] que, dans le manuscrit O (*Vat. gr.* 1), le lecteur savant repéré sous le sigle O[4] a porté en ce lieu la glose suivante : τοῦ πατριάρχου τὸ βιβλίον· ὡς τοῖς ταῦτ' ἀμαθαίνουσι· ἀπ' ὀρθώσεως, ce qui signifie que cette correction a été trouvée dans le livre du Patriarche (ou du patriarcat) ; objet d'une conjecture éventuellement contestable,[84] dans ce cas elle est certaine. Si Lascaris a relevé cette excellente correction sur le texte des *Lois*, n'est-ce pas parce qu'il en connaissait l'origine et par conséquent la valeur ?

Il est probable que Lascaris garda près de lui le manuscrit de Platon jusqu'à la fin de sa vie. C'est à Rome qu'il vécut ses dernières années et qu'il mourut le 7 décembre 1534. Le manuscrit passa tout de suite dans la bibliothèque du cardinal Ridolfi, neveu de Léon X, et en 1535 son bibliothécaire Matthieu Devaris dressait la *Lista de' libri che furon del Sr Lascheri*, qui se trouve dans le *Vaticanus graecus* 1414, ff. 99–105.[85]

---

[82] Cf. *Scholia Platonica*, ed. W. C. Greene, American Philological Association, Haverford 1938 (Philological Monographs, Nr. VIII), p. 168 et 288.

[83] Cf. *Scholia Platonica*, p. 314.

[84] Cf. Alline, *Histoire du texte de Platon*, p. 207–9 ; Post, *The Vatican Plato*, p. 99–102 (qui croit que la mention ἀπ' ὀρθώσεως signifie une correction portée *supra lineam*) et P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, PUF, Paris 1971, p. 191, n. 49.

[85] Cf. P. de Nolhac, « Inventaire des manuscrits grecs de Jean Lascaris », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 6 (1886), p. 251–74, en particulier p. 259, où on lit : « 93) Πλάτωνος

Devaris inscrivait aussi sur une page de garde l'index que nous avons cité plus haut. On connait la suite. Vers 1550, la collection Ridolfi fut achetée par le maréchal Strozzi et, après sa mort au siège de Thionville en 1558, les livres passèrent à sa parente Catherine de Médicis,[86] reine de France par son mariage en 1533 avec Henri II. Après la mort de la reine (1589), le manuscrit de Platon entra dans la bibliothèque des rois de France en 1594, et devint, dans le dernier catalogue de 1740, le *Parisinus graecus* 1807.

Au terme de cette histoire, faisons encore une dernière remarque. Jean Irigoin a observé le fait que le manuscrit A de Platon a été extrêmement peu copié.[87] Ce manuscrit contient deux des plus grands dialogues de Platon, la *République* et les *Lois*, dont les traditions textuelles ont été étudiées avec soin. Dans le cas de ces deux textes, du manuscrit A proviennent deux apographes copiés au Xe siècle, pour les *Lois* une copie directe et partielle, le manuscrit O, pour la *République*, une copie indirecte et partielle également, le manuscrit T. Or, les dix-huit copies de O, enregistrées dans le livre de L. Arnold Post, forment la nombreuse posterité de ce manuscrit.[88] De même, d'une unique copie perdue de A proviennent les manuscrits T, M, γ et les trente autres copies enregistrées par Gerard Boter,[89] qui constituent leur nombreuse descendance. C'est par ces intermédiaires que la tradition du texte du manuscrit A nous a été transmise.[90] On peut dire que les manuscrits O et T ont joué le rôle d'archétype de presque toute la tradition byzantine des *Lois* et de la *République* de Platon. La philologie, comme l'histoire, montre donc

διάλογοι τινὲς καὶ αἱ πολιτεῖαι. in pergamena in foglio grande, n° p° della prima», et H. Omont, «Le premier catalogue des manuscrits grecs du Cardinal Ridolfi», *Bibliothèque de l'École des Chartes* 49 (1888), p. 309–24. On lit (p. 313): «1. Πλάτων, n° primo». C'est le *Paris. gr.* 1807.

86 Cf. R. Baladié, «Contribution à l'histoire de la collection Ridolfi: la date de son arrivée en France», *Scriptorium* 29 (1975), p. 76–83.

87 Cf. Irigoin, *Tradition et critique*, p. 70.

88 Cf. Irigoin, «Accidents matériels et critique des textes», p. 34, n. 75 (dans Id., *La tradition des textes grecs*, p. 130).

89 Cf. G. Boter, *The Textual Tradition of Plato's Republic* (Supplements to Mnemosyne, 107), Brill, Leiden 1989, p. 111–69 et p. xvii (stemma de la famille A). La même conclusion est aussi valable pour le *Clitophon* (cf. *ibid.*, p. 47) et pour le *Timée* et *Critias* (cf. G. Jonkers, *The Manuscript Tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Centrale Huisdrukkerij, Amsterdam 1989, p. 179–82).

90 Cf. pour la période la plus ancienne, la généalogie manuscrite de l'œuvre complet de Platon en deux tomes inégalement constitués (tétralogies I–VII+VIII–IX pour le premier, celui de la "Collection philosophique", tétralogies I–VI+VII–IX pour le second, celui venant d'Aréthas de Césarée), bien élaborée par Irigoin, *Tradition et critique*, p. 165.

qu'entre le Xe et le XVe siècle, le manuscrit A est sans postérité. Nous comprenons facilement le bien-fondé de cette observation, car le long séjour du manuscrit A, d'abord en Arménie, ensuite dans la bibliothèque de Pétrarque, ne lui donnait en effet aucune occasion d'être copié.

La conclusion de Henri Alline mérite d'être rappelée et complétée : « Le *Parisinus* A fait partie d'un groupe de manuscrits philosophiques, il a été transcrit soit pour une école ou une société, soit pour un homme qui s'intéressait vivement à la philosophie et qui avait pour Platon plus de sympathie que Photius ».[91] Marwan Rashed nous a appris que cette « école ou société » est celle fondée au IXe siècle par le futur césar Bardas au palais impérial de la Magnaure dans le cadre de « la réorganisation des études supérieures byzantines », école évidemment flanquée d'« une bibliothèque à la hauteur de ses ambitions de mécène ».[92] De cette "Collection philosophique", le *Parisinus graecus* 1807 fait figure de chef de file. Son histoire est particulièrement mouvementée. Mais à tous les moments de cette histoire, le manuscrit A de Platon a été un instrument privilégié des renaissances platoniciennes successives. Héritier, comme l'a suggéré L. G. Westerink, de la tradition néoplatonicienne d'Alexandrie, confectionné à Constantinople pour la première renaissance byzantine du IXe siècle, sous l'impulsion du césar Bardas, comme le propose M. Rashed, transmis par Psellus à Grégoire Magistros au XIe siècle pour la traduction arménienne, comme l'a établi F. C. Conybeare, premier manuscrit grec figurant dans une bibliothèque humaniste en Occident, celle de François Pétrarque vers 1350, comme l'ont montré Élisabeth Pellegrin et Aubrey Diller, entré dans la bibliothèque royale de France dans l'héritage de la reine Marie de Médicis en 1594, associé par T. W. Allen en 1893 aux autres livres de la "Collection philosophique", collationné pour la première édition critique de Platon, celle de Immanuel Bekker en 1816–1823, et de nouveau pour l'édition oxonienne de John Burnet en 1902 et 1907, le manuscrit A de Platon, le *Parisinus graecus* 1807, a joué un rôle déterminant à toutes les étapes de la tradition platonicienne. Par lui, le texte platonicien de l'Antiquité tardive est donc parvenu jusqu'à nous. Il est conservé dans la Bibliothèque nationale de France, à Paris. C'est le tome II d'un exemplaire de l'œuvre complet de Platon dont le tome I est peut-être caché quelque part en Arménie.

---

[91] Cf. Alline, *Histoire du texte de Platon*, p. 210.

[92] Cf. Rashed, « Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la Collection philosophique », p. 715–16.

LA CONSERVATION ET LA TRANSMISSION DES TEXTES PHILOSOPHIQUES GRECS

*Richard Goulet**

Parmi les textes conservés de l'Antiquité, les œuvres philosophiques représentent une proportion nullement négligeable. Il suffit de constater la place tenue sur les rayons de nos bibliothèques par le corpus de Platon ou d'Aristote, de Plotin ou de Proclus, et encore plus celle occupée par les commentateurs grecs d'Aristote, pour se faire une idée de l'importance de ce qui a été conservé. Et pourtant les listes d'œuvres philosophiques que Diogène Laërce fournit pour de nombreux philosophes suffisent à nous convaincre que nous ne disposons plus que d'une fraction de la littérature philosophique *attestée*[1] et que d'une infime portion des œuvres, certainement encore beaucoup plus nombreuses, réellement écrites.[2]

---

* Je dois ici remercier plusieurs collègues qui ont lu une première version de cette étude et m'ont fait bénéficier de leurs remarques: Tiziano Dorandi, Concetta Luna, Pedro Pablo Fuentes González et Marie-Odile Goulet-Cazé.

[1] Selon Diogène Laërce, VII 180, la liste complète des œuvres de Chrysippe comprenait plus de 705 livres. On dénombre pour la logique 119 titres différents en 300 livres ; une note en VII 198 fait état de 311 livres pour la logique. Pour l'éthique, incomplètement conservée, la liste signale 43 titres pour un total de 122 livres. Il manquait donc environ 283 autres livres relevant de l'éthique et de la physique. Encore faut-il ajouter de nombreux titres à cette liste. Voir 1e répertoire de P. Hadot (notice « Chrysippe » C 121, dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, CNRS Éditions, Paris 1994, p. 336–56), complété par R. Goulet (*ibid.*, p. 356–61). Pour Épicure, D. L., X 27–28 cite 41 titres, mais il lui attribue 300 rouleaux de papyrus. Selon D. L., X 25, un autre épicurien, Apollodore Kèpotyrannos, avait écrit 400 livres. C'est également le nombre de livres attribués à Clitomaque, le disciple de Carnéade (IV 67), qui lui n'écrivit rien. Le taux de conservation de ces centaines d'ouvrages en tradition directe est bien entendu voisin de 0%.

[2] A la fin du IVe siècle, Chrysanthe de Sardes, le maître d'Eunape, écrivait encore à quatre-vingts ans plus de livres qu'un jeune homme ne pouvait en lire dans le même temps. Il avait d'ailleurs les doigts tout crochus à force d'avoir tant écrit (Eunape, *Vitae sophistarum*, p. 92.22–25 Giangrande). Même en supposant qu'Eunape a beaucoup exagéré pour honorer son maître, il faut imaginer dans toutes les régions de l'Empire de pareils intellectuels dont la production philosophique n'a pas laissé la moindre trace. Proclus pour sa part écrivait quotidiennement 700 lignes après avoir donné cinq cours d'exégèse et avant de s'entretenir avec les autres philosophes, tout cela sans tenir compte des heures consacrées à la prière, aux veilles et aux prosternations… (Marinus, *Proclus*, § 22). Il battait Chrysippe sur ce point, lequel n'écrivait quotidiennement que

Pourquoi donc certains textes ont-ils été conservés et d'autres non ? Pourquoi la production de plusieurs écoles philosophiques a-t-elle complètement disparu ? A quelle époque les pertes les plus importantes se sont-elles produites ? Quels facteurs matériels, économiques, institutionnels, sociologiques, idéologiques ont favorisé ou entravé cette conservation ? On ne pourrait fournir des réponses détaillées à de telles questions sans faire appel à plusieurs disciplines : l'histoire de la philosophie, l'histoire des textes, l'histoire du livre, l'histoire des institutions du Bas-Empire. Le matériel à analyser est très divers et la bibliographie reste très dispersée.[3] Il faudrait accumuler des listes de textes, suivre la tradition manuscrite de nombreuses œuvres, dresser des statistiques, repérer les témoignages pertinents avant de pouvoir tirer des conclusions fermes. La présente contribution n'est qu'une étude préliminaire à un pareil inventaire. Je voudrais présenter les conclusions d'une première enquête statistique et mettre en perspective quelques constatations qui ne sont pas nécessairement inédites, mais qui peuvent orienter de futures recherches. Chaque paragraphe et presque chaque note de cette étude pourrait faire l'objet d'un chapitre entier, voire d'une recherche nouvelle, dans cette longue histoire du sauvetage de la philosophie antique.

Deux modes de conservation des livres

Avant de se demander ce qui a été conservé et par quels moyens, on peut déjà examiner quelles mesures la société antique prenait pour assurer la conservation de ses écrits. De ce point de vue on distinguera entre deux modes de conservation : la conservation par accumulation et la conservation par copie. Le premier mode privilégie le livre comme objet matériel, le second porte davantage attention à l'œuvre abstraite. La bibliothèque est le lieu privilégié de l'accumulation des livres, parfois très anciens, tandis que la conservation vivante des textes par le processus

---

500 lignes, s'il faut en croire « la vieille femme qui était à son service » (D. L., VII 181). Les auteurs qui avaient recours à la dictée devaient être encore plus prolifiques, comme c'est le cas pour Origène qui pouvait épuiser sept tachygraphes, du moins s'il faut en croire Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI 23.1–2). Jules César utilisait lui aussi les services de quatre à sept scribes chaque jour (Plin., *Nat. hist.*, VII 91).

[3] Voir à titre d'exemple P. M. Huby, « The Transmission of Aristotle's Writings and the places where copies of his works existed », *Classica et Mediaevalia* 30 (1969), p. 241–57.

de copie se déroule plutôt dans des lieux de vie et d'enseignement où le contenu de ces écrits est privilégié. Bien sûr, la distinction n'est pas hermétique. Une bonne bibliothèque n'est pas un cimetière de livres : elle doit adapter ses fonds aux attentes de ses lecteurs et assurer la copie d'exemplaires nouveaux lorsque ses exemplaires deviennent incommunicables. Inversement, l'école n'a pas, à l'égard du livre, une approche purement fonctionnelle et utilitaire. Des processus de canonisation ou de sacralisation peuvent favoriser la préservation d'exemplaires de référence ou de fonds peu exploités mais respectés, tout comme, dans le judaïsme, les exemplaires de la Bible, même devenus inutilisables, n'étaient pas détruits, mais entreposés dans la *genizah* des synagogues. Il n'en reste pas moins qu'une opposition entre la conservation des livres dans la bibliothèque et la transmission des textes à l'intérieur de l'école peut nous aider à déterminer ce qui a été conservé des textes philosophiques anciens et ce qui a été perdu.

Dans le cadre de la société antique, où bibliothèques et écoles de toutes disciplines étaient nombreuses, ces deux procédés se complétaient. Chacun présentait des avantages et des risques. Les bibliothèques, même en privilégiant les œuvres majeures au détriment des ouvrages de circonstance, visaient sans doute une certaine exhaustivité et des conditions optimales de conservation. Elles devaient privilégier les livres de belle facture, les éditions autorisées et les plus solides. Les exemplaires vétustes, dont on n'ignorait pas la valeur pour la constitution du texte, comme le montrent de nombreux témoignages de Galien ou d'Aulu-Gelle, devaient recevoir une attention qui n'était pas nécessairement liée à la fréquence de leur consultation.[4] En revanche, liées aux institutions municipales ou impériales, ces bibliothèques étaient plus sensibles aux bouleversements politiques. Le fait est que le fonds d'aucune bibliothèque antique, si l'on excepte la Villa d'Herculanum dont la

[4] Ce souci d'exhaustivité et le privilège accordé aux modèles plutôt qu'aux apographes peuvent être illustrés par la pratique des souverains d'Alexandrie qui consistait à enrichir leur bibliothèque en faisant copier les œuvres littéraires que contenaient les vaisseaux en transit : le point remarquable, dans notre perspective, est qu'on gardait l'original pour la bibliothèque et qu'on rendait la copie au navire ainsi taxé... (Gal., *In Hipp. librum III Epidemiarum*, p. 79.10–15 Wenkebach [*Corpus Medicorum Graecorum* V 10, 2, 1, 1936]). Ptolémée Évergète aurait de même "emprunté" aux Athéniens pour quinze talents l'exemplaire officiel des trois grands poètes tragiques pour en faire faire une copie soignée et aurait rendu la copie plutôt que l'original (*ibid.*, p. 79.23–80.6 Wenkebach). Des échanges culturels entre bibliothèques sont également attestés : après l'incendie de la bibliothèque du Portique d'Octavie à Rome en 80 apr. J.-C. Domitien envoya à Alexandrie une équipe de copistes chargés de ramener des textes de qualité (Suet., *Domitianus*, 20).

conservation est due à l'épaisse couche de cendre et de lave volcanique qui l'a accidentellement recouverte, n'a survécu comme tel.

Les fonds des écoles philosophiques, plus spécialisés et plus restreints, étaient moins susceptibles de disparaître au hasard d'un siège ou d'un incendie. Ils pouvaient être plus facilement reconstitués. Les livres ainsi conservés avaient principalement une fonction de transmission du savoir et l'utilité pédagogique de leur contenu devait primer sur la révérence que l'on portait aux rouleaux ou aux codex transmis par les prédécesseurs. On peut estimer à priori que les écoles n'étaient pas les dernières institutions à adopter les innovations matérielles, que ce soit le codex face au rouleau, ou le parchemin face au papyrus, ou encore des formats davantage adaptés aux corpus à manipuler.[5] Par rapport à la pratique des bibliothèques, cette approche utilitariste du livre impliquait, à tous les âges, une sélection des titres du cursus et un renouvellement du corpus. On conservait, ou en tout cas on reproduisait, pour les maîtres et les élèves, essentiellement les textes qui permettaient à l'école d'atteindre ses objectifs.

La première question que l'on pourrait se poser est de savoir si tous les textes disparus se sont progressivement évanouis, désintégrés, consumés, ou bien s'ils ont été volontairement détruits à certains moments dramatiques de l'histoire. Edward Gibbon[6] a évoqué l'acharnement des moines chrétiens d'Alexandrie à détruire le Sérapéion et sa bibliothèque.[7] Les

---

[5] Galien pour sa part constatait que chacun des quatre livres de Chrysippe *Sur les passions* correspondait à deux des siens (*De placitis Hippocratis et Platonis*, V 6, 45). Sur les *codices* de grand format, dotés de vastes marges, susceptibles de contenir une grande quantité de textes, avec des scholies marginales notées dans un module d'écriture infime, que devaient utiliser les néoplatoniciens, voir Ph. Hoffmann, « Bibliothèques et formes du livre à la fin de l'antiquité : le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V[e] et VI[e] siècles », dans G. Prato (éd.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito.* Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4–10 ottobre 1998), Gonnelli, Firenze 2000 (Papyrologica Florentina, 31), II, p. 601–32, notamment p. 630–32. Sur l'arrière-plan matériel de la production du livre, voir la riche documentation exploitée par T. Dorandi, *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, Les Belles Lettres, Paris 2000 (L'âne d'or).

[6] *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire*, Livre III (paru en 1781), chap. 28, § 2. Voir l'édition préparée par D. Womersley, The Penguin Press, London 1994, II, p. 83. Gibbon parle à cet endroit de « la précieuse bibliothèque d'Alexandrie », qu'il ne semble pas distinguer de celle du Sérapéion.

[7] Des périodes d'inculture sont parfois dénoncées dans les sources antiques : Ammien Marcellin accuse l'élite de son temps de ne plus lire que Juvénal et les biographies impériales de Marius Maximus (XXVIII 4, 14). Certaines circonstances politiques ont pu susciter une méfiance à l'égard des livres : sous l'empereur Valens les accusations de magie et de lèse-majesté auraient entraîné, toujours selon Ammien, la destruction par leurs propriétaires de bibliothèques entières (XXIX 2, 4). S'il faut en croire Eunape,

témoignages concernant la destruction systématique de bibliothèques restent cependant peu nombreux et sont parfois légendaires.[8] On voit, au contraire, des empereurs chrétiens comme Constance[9] ou Théodose II prendre des mesures pour assurer la conservation des textes de la tradition classique.[10] A Byzance, puis à Damas et à Bagdad,[11] enfin dans

Hist., fr. 29, 1 Blockley (*Souda* I 401 et Jean d'Antioche, fr. 181), l'empereur Jovien (en 363) fit brûler, à l'instigation de son épouse, la bibliothèque que Julien avait fait construire par l'eunuque Théophile (en 362–363) dans le temple érigé par Hadrien en l'honneur de son père Trajan à Antioche. Le nombre de manuscrits philosophiques présents au Moyen Âge dans les monastères d'Orient semble avoir été très peu élevé, sauf dans deux ou trois monastères, et il arrivait que des moines dilapident les fonds de la bibliothèque.

[8] Pour l'attitude des conquérants arabes, on connaît la légende rapportée par Ibn al-Qifṭī à propos de la bibliothèque d'Alexandrie : consulté par ʿAmr ibn al-ʿĀs, le général arabe qui avait conquis l'Égypte (en 642), ʿUmar ibn al-Ḫattāb, chef des croyants, aurait répondu : « Pour les livres dont tu nous as parlé, s'il s'y trouve quelque chose qui soit conforme au Livre de Dieu (le Coran), le Livre de Dieu nous permet de nous en passer : s'il s'y trouve quelque chose qui lui soit contraire, ils sont sans utilité ; procède donc à leur destruction ». Voir J. Lippert (éd.), *Ibn al Qifṭī's Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 355–56. Le témoignage est ensuite repris par Abū l-Farağ ibn al-ʿIbrī (Barhebraeus). Les invraisemblances historiques du récit ont été mises en évidence par A. J. Butler, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*, Clarendon, Oxford 1902 (nouvelle édition publiée par P. M. Fraser « with a critical bibliography and additional documentation », Clarendon, Oxford 1978), p. 401–25, notamment les conclusions, p. 424–25. Voir aussi P. Casanova, « L'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1923), p. 163–71. Pour une autre légende relative à la destruction de l'université de Constantinople à l'époque byzantine, voir C. Mango, « The Availability of Books in the Byzantine Empire, A. D. 750–850 », dans *Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium*, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Washington 1975, p. 29–45, notamment p. 45. Sur les destructions de livres dans l'Antiquité, voir W. Speyer, « Büchervernichtung », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), p. 123–52 ; Id., *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Hiersemann, Stuttgart 1981 (Bibliothek des Buchwesens, 7) ; L. Gil Fernández, *Censura en el mundo antiguo*, Revista de Occidente, Madrid 1961, 2e éd. Alianza Editorial, Madrid 1985 (Alianza Universidad, 432).

[9] Voir Thémistius, *Discours IV à l'Empereur* (en 357), 59d–60c. C. Wendel, « Die erste kaiserliche Bibliothek in Konstantinopel », dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 59 (1942), p. 193–209. Cette bibliothèque contenait 120 000 livres lorsqu'elle brûla en 475 ; sans doute reconstituée, elle fut une seconde fois la proie d'un incendie en 726. Voir aussi C. Wendel, art. « Bibliothek », *Reallexicon für Antike und Christentum* II, 1954, col. 231–74, notamment col. 246.

[10] Dans un décret du 8 mai 372 conservé dans le *Code Théodosien* (XIV 9, 2), Valens ordonne à Cléarque, préfet de Constantinople et procurateur de la bibliothèque impériale, de recruter sept *antiquarii*, c'est-à-dire des copistes qualifiés en "paléographie", chargés de restaurer les manuscrits abîmés et d'en faire une nouvelle transcription ; il nomma quatre copistes pour le grec et trois pour le latin. Des *condicionales*, plus nombreux, devaient assurer la garde et le service de la bibliothèque publique. Voir Irigoin, « Centres de copies et bibliothèques », dans *Byzantine books and bookmen*, p. 19.

[11] D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture : the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad*

les monastères d'Occident, on constate un effort à peu près constant, bien que parfois contesté par des fanatiques de tout poil, pour assurer la préservation de cet héritage. Indépendamment des incendies, largement attestés, des livres ont disparu à toutes les époques parce qu'ils ne représentaient plus rien et étaient abandonnés à leur sort. Même depuis l'imprimerie, combien d'incunables ne sont plus conservés qu'en un ou deux exemplaires ! Il n'est donc sans doute pas nécessaire de faire appel à une conjuration pour expliquer toutes ces disparitions.

Le passage au codex de parchemin

Le support matériel du livre antique était déjà une cause de précarité. De façon générale, sauf quelques supports exotiques (lamelles d'or, *ostraca*, peaux, rouleaux de cuivre de Qumrân, inscription du mur de Diogène d'Oinoanda), les textes antiques étaient écrits originellement sur papyrus et n'ont pas été *conservés* ; ils ont été *transmis* par copie, un processus qui implique une tradition vivante où ces textes représentent des valeurs toujours actuelles. Les papyri retrouvés dans les sables d'Égypte ou sous les cendres du Vésuve à Herculanum ont été, eux, accidentellement ou providentiellement *conservés*, mais n'ont pas été *transmis*.

Afin de faire face aux risques de destruction, quels qu'ils soient, les textes, pour survivre, devaient être périodiquement recopiés (en tenant compte de nouvelles normes : passage du rouleau au codex, du papyrus au parchemin, de l'onciale à la minuscule, du parchemin au papier, etc.). Or pour être recopiés, ces textes devaient être perçus comme indispensables ou du moins importants.

Au cours de cette transmission lente, la conservation des textes a dû affronter, entre le IVe et le VIe siècle, un filtre radical qui fut la transcription des rouleaux (ou codex) de papyrus sur le nouveau support qu'était le codex de parchemin.[12] Déjà au tout début du IVe siècle, l'édition porphyrienne des traités de Plotin regroupe les 54 traités en six *Ennéades* réparties en trois *sômatia* (*Ennéades* I–III, IV–V, VI), vraisemblablement

and early ʿAbbāsid society (2nd–4th/8th–10th c.), Routledge, London 1988, trad. italienne : *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, trad. di C. Martini, Einaudi, Torino 2002 (Piccola Biblioteca Einaudi, 145).

[12] Sur les origines du *codex*, voir les études rassemblées par A. Blanchard (éd.), *Les débuts du codex*, Brepols, Turnhout 1989 (Bibliologia, 9).

des *codices* sur parchemin.[13] Au milieu du IV[e] siècle, à Césarée de Palestine, Euzoïus se chargea de la transcription sur parchemin d'anciens manuscrits abîmés :[14] la conservation des œuvres de Philon d'Alexandrie a sans doute été assurée par ce sauvetage.[15] Quelle qu'en soit la raison, les œuvres qui n'ont pas paru mériter une telle transcription, même si

---

[13] Voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 25.1–2 ; 26.1–6. L'examen des rares occurrences signalées par le *TLG* montre que σωμάτιον a probablement désigné dans un premier temps le "velin" en tant que dépouille de l'animal, et donc le parchemin. Voir ainsi Basile de Césarée, *Epist.* 231, li. 33–35, où ἐν σωματίῳ est opposé à ἐν χάρτῃ. Une homélie du Pseudo-Macaire (*Sermones 64* [collectio B], hom. 54, 3, 3, t. II, p. 154.11–15 Berthold [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 1973]) désigne les peaux animales traitées par l'artisan qui confectionne une feuille de parchemin en supprimant les poils et les graisses superflues et en lavant les taches de sang et toutes les autres impuretés, par l'expression τὰ λεγόμενα σωμάτια. Par la suite le mot a dû s'étendre au format du *codex.* Ainsi l'empereur Constantin, dans sa lettre à Eusèbe de Césarée citée dans la *Vita Constantini*, IV 36, 2, commande « cinquante *codices* des divines Écritures sur parchemins de première qualité (πεντήκοντα σωμάτια ἐν διφθέραις ἐγκατασκεύοις) ». C'est de même le *codex* (de parchemin) qui est visé par Porphyre dans son regroupement des *Ennéades.* Nous parlons de même d'un parchemin ou d'un bombycin pour désigner le manuscrit utilisant ce support. Sur ces deux emplois de σωμάτιον, voir B. Atsalos, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*, t. I (seul paru) : *Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture*, sans nom d'éd., Thessalonique 1971 (Ἑλληνικά, Supplément 21), p. 147, et J. Irigoin, « Le terminologie du livre et de l'écriture dans le monde byzantin », dans O. Weijers (éd.), *Vocabulaire du livre et de l'écriture au moyen-âge*, Brepols, Turnhout 1989 (CIVICIMA, 2), p. 14 et 16. Selon ces deux auteurs qui suivent R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Klincksieck, Paris 1954, p. 60, n. 1, c'est le terme de σωμάτιον comme *corpus* qui serait premier et son emploi pour désigner le support matériel, le parchemin, dérivé. Mais le passage du Pseudo-Macaire me semble suggérer l'inverse.

[14] Des témoignages montrent que la bibliothèque de Césarée est au cœur d'un mouvement de transcription des livres anciens sur parchemin. Jérôme, *De viris ill.*, 113 : « Euzoïus fut formé, alors qu'il était jeune homme, à Césarée auprès du rhéteur Thespésius avec Grégoire, l'évêque de Nazianze, et devenu par la suite évêque de cette même ville, il s'efforça au moyen de beaucoup de travail de restaurer *sur parchemins (in membranis instaurare)* la bibliothèque d'Origène et de Pamphile qui avait été depuis lors endommagée ». Ce passage est peut-être la source d'une interpolation dans Jérôme à propos de la bibliothèque de Césarée, *Epist.* 34 à Marcella, 1 : « Cette bibliothèque s'étant en partie abîmée, Acace, puis Euzoïus, évêques (ou prêtres : *sacerdotes*) de cette même église, entreprirent de la rénover *sur parchemin(s)* (*in membranis instaurare*) » (trad. Labourt).

[15] L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, I, Reimer, Berlin 1896, p. iii : « Dans le ms *Vindobonensis theol. gr.* 29, avant l'ouvrage de Philon intitulé περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας, on lit les mots suivants écrits sous la forme d'une croix grecque : Εὐζόϊος (*sic* pour Εὐζώϊος) ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο. Les mots ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο correspondent à la formule de Jérôme : *in membranis instaurare* ». La croix d'Euzoïus de Césarée est reproduite dans D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, van Gorcum, Assen – Minneapolis 1993, p. 21–22, et aussi dans Id., « Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic-Jewish Literature », dans A. Raban et K. G. Holum (éds.), *Caesarea Maritima : A Retrospective after Two Millenia*, Brill, Leiden 1996 (Documenta et monumenta Orientis antiqui, 21), p. 479–81.

elles étaient par ailleurs conservées dans des bibliothèques, n'ont pas survécu. En soi le parchemin était un support plus résistant à l'usure du temps, se prêtant même à des réécritures successives,[16] mais, sauf de rares exceptions, ces parchemins écrits du IVe au VIe siècle n'ont pas été conservés non plus. L'évolution de l'écriture et le changement des formats du livre imposaient eux aussi de nouvelles transcriptions qui pouvaient être fatales aux manuscrits passés de mode, principalement lorsque le matériel se faisait rare ou devenait cher. Le passage de l'onciale à la minuscule (à partir de la toute fin du VIIIe siècle) a ainsi constitué un nouveau filtre, tout comme sans doute, à une époque plus tardive, le passage du parchemin au papier pour certains textes. On sait que même le passage au texte imprimé a souvent entraîné la disparition, délibérée ou par négligence, des manuscrits utilisés par les premiers éditeurs.

Certains textes importants n'ont d'ailleurs disparu que bien après la fin de l'antiquité. Des auteurs comme Photius[17] ou Psellus[18] connaissaient

[16] Une partie de la correspondance de Fronton n'a été conservée que dans un codex palimpseste dont deux tomes ont survécu (à Milan et à Rome) et qui contient les Actes du concile de Chalcédoine (451). Fronton lui-même avait été copié à la place d'un texte antérieur, si bien que nous sommes en présence d'un double palimpseste contenant trois couches superposées d'écriture.

[17] Photius cite relativement peu de philosophes au sens strict, mais connaît au moins deux traités aujourd'hui perdus : (1) le traité *Sur la providence* de Hiéroclès le néoplatonicien en 7 livres, qu'il résume longuement dans le *cod.* 214 et dont il cite des extraits dans le *cod.* 251 ; (2) un long résumé d'Énésidème, *Traités pyrrhoniens en huit livres* (*cod.* 212). Cf. K. Ziegler, art. « Photios », *RE* XX 1, 1941, col. 202. Il mentionne également des traités philosophiques perdus de Thémistius dans son *cod.* 74 : il s'agit de commentaires et de paraphrases sur Platon et Aristote. « De ce Thémistius nous sont parvenus des commentaires sur tous les écrits d'Aristote et, outre les commentaires, nous avons de lui des paraphrases qui sont d'utiles abrégés des *Analytiques*, des livres *Sur l'Âme* et de la *Métaphysique* et d'autres écrits du même genre. Il existe aussi de lui des travaux d'exégèse sur les écrits de Platon et, en un mot, c'est un amateur zélé de philosophie ». Mango, « The Availability of Books », cité plus haut, p. 43, estime que les œuvres analysées dans les 279 *codices* de Photius « made up a substantial proportion of all the books that were available at Constantinople in the ninth century ». Exprimant un point de vue un peu différent, J. Irigoin, « Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle) », *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1952), p. 298–301, reproduit dans *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Les Belles Lettres, Paris 2003 (L'âne d'or), p. 215–20, notamment p. 297 = 213, rappelle que les manuscrits ultérieurs n'ont transmis que le tiers des ouvrages lus par Photius et que ce dernier a dû chercher et retrouver dans les bibliothèques de Constantinople et de la région de vieux manuscrits en onciale qui ne parurent pas mériter par la suite le bénéfice d'une translittération.

[18] Michel Psellus (IXe siècle) connaît encore la Συναγωγὴ πυθαγορείων δογμάτων de Jamblique, ainsi que le *Commentaire* de Proclus *sur les Oracles Chaldaïques.* Cf. E. Kriaras, art. « Psellos », *RE Suppl.* XI, 1968, col. 1124–82. En ce qui concerne l'ouvrage

encore des écrits philosophiques aujourd'hui perdus, ce qui montre que la disparition des textes antiques n'est pas due à un facteur unique et ne saurait être restreinte à une période particulière. Lorsqu'un texte avait surmonté tous ces obstacles et rejoint quelque *scriptorium* médiéval, il n'était donc pas encore assuré de franchir les siècles qui le séparaient de nous. Des manuscrits ont disparu à toutes les époques y compris les plus récentes.[19]

---

de Jamblique, dont seuls les quatre premiers livres sont conservés *(Vita Pythagorica, Protrepticus, De communi mathematica scientia, In Nicomachi Arithmeticam Introductionem liber)*, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon, Oxford 1989.

[19] L. Labowsky, *Bessarion's Library and the Bibliotheca Marciana. Six early inventories*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979 (Sussidi eruditi, 31), p. 112–13, rappelle que sur les 1100 manuscrits que l'on peut rattacher au don du Cardinal Bessarion 200 seraient disparus de la Marcienne, dont la moitié entre 1474 et 1545. Voir également M. Zorzi, *La Libreria di San Marco. Libri, lettori, società nella Venezia dei Dogi*, Mondadori, Milano 1987, p. 188–90. Pour rester à Venise, signalons l'incendie qui détruisit presque entièrement en 1687 la bibliothèque du cardinal Domenico Grimani conservée au monastère de Sant'Antonio di Castello : voir A. Diller, H. D. Saffrey et L. G. Westerink, *Bibliotheca Graeca Manuscripta Cardinalis Dominici Grimani (1461–1523)*, Edizioni della Laguna, Mariano del Friuli 2003 (Biblioteca Nazionale Marciana. Collana di Studi, 1). Pour illustrer la malédiction qui a pu frapper certains textes, je prendrai le texte d'un auteur que je viens d'éditer. La première attestation de l'*Apocriticus* ou *Monogénès* de Macarios de Magnésie, un auteur de la fin du IVe siècle, n'est pas antérieure à la crise iconoclaste du début du IXe siècle. Les iconoclastes avaient cité des passages de son ouvrage qui leur paraissaient condamner les images. Leur adversaire Nicéphore de Constantinople se mit à la recherche de l'ouvrage et finit par découvrir un autre manuscrit, apparemment complet, dont il cita de longs extraits dans un de ses ouvrages pour montrer que les images auxquelles s'en prenait Macarios étaient les idoles des païens. Ces deux premiers manuscrits n'ont pas été conservés. Par la suite Janos Lascaris au cours d'un voyage en Italie du sud en 1491–1492 nota l'existence de deux manuscrits de Macarios en Terre d'Otrante (chez un prêtre de Corigliano et à l'abbaye de Monte Sardo). Au XVIe siècle, un cinquième manuscrit du même ouvrage fut emprunté à la bibliothèque Marcienne de Venise par le jésuite espagnol Francisco Torres qui en copia de longs extraits qu'il exploita par la suite dans nombre de ses propres ouvrages, notamment contre les Réformateurs. Ce manuscrit dont la restitution fut notée dans le registre des prêts en 1552 n'apparaît plus dans les catalogues ultérieurs de la Marcienne. Enfin, on retrouva en Épire en 1867 un manuscrit incomplet qui n'était pas le manuscrit de Turrianus, contrairement à ce qu'écrit Zorzi, *La Libreria di San Marco*, p. 190. L'édition de ce manuscrit fut confiée à un élève de l'École française d'Athènes, Charles Blondel. Ce dernier mourut à 37 ans avant d'achever son édition et c'est Paul Foucart, alors directeur de l'École, qui se chargea de la publication à l'Imprimerie Nationale en 1876. Or, ce manuscrit qui appartenait à un certain Apostolidès, ancien conservateur de la Bibliothèque nationale d'Athènes, disparut comme tous les autres avant la fin du XIXe siècle, son épouse l'ayant vendu à un acheteur dont elle oublia le nom. Ainsi donc on a connu au moins six manuscrits de cet ouvrage qui tous ont disparu. Récemment, un jeune chercheur roumain, Cristian Gaşpar, a découvert des passages manifestement inspirés de Macarios dans les homélies de Philagathos de Cérami, également connu sous le nom de Philippe le Philosophe, un prédicateur calabrais qui s'illustra en Sicile

Déterminer des périodes exactes et chiffrer la proportion de textes disparus ou disponibles aux différentes époques demanderait donc des études fort poussées. Pour ce faire, on pourrait utiliser les listes de *références* offertes par des auteurs qui citent abondamment des sources philosophiques. Diogène Laërce, Porphyre,[20] Eusèbe,[21] Proclus, Simplicius, Stobée[22] et d'autres fournissent un matériel important. En les étudiant de près, on constate cependant qu'il est rarement possible d'établir sans conteste que tel texte particulier était bien en possession de l'auteur et qu'il n'était pas lu à travers une source intermédiaire.[23] Dans la liste fournie par Stobée (dont la compilation est postérieure au plus récent auteur cité, qui est Thémistius, mort en 388), les textes philosophiques utilisés sont très nombreux et constituent une véritable mine pour les éditeurs de fragments, mais il n'est pas sûr qu'une si impressionnante collection d'extraits ait été rassemblée par la lecture directe des œuvres originales. Stobée a souvent mis à profit des recueils intermédiaires: répertoires *alphabétiques* des auteurs tragiques ou comiques, collections d'apophtegmes classés par personnages, florilèges thématiques. L'utilisa-

---

au début du XII[e] siècle, preuve que l'on connaissait encore Macarios en Italie du Sud au Moyen-Âge. Pour l'histoire du texte de Macarios, voir R. Goulet (éd.), *Macarios de Magnésie, Le Monogénès*. Introduction générale, édition critique, traduction française et commentaire, Vrin, Paris 2003 (Textes et traditions, 7), t. I, p. 232–50. Pour la disparition de manuscrits à l'époque contemporaine, voir Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, p. 98.

[20] R. Goulet, «Liste des auteurs et des ouvrages cités ou mentionnés dans la *Vie de Plotin*», dans L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, *Porphyre, La Vie de Plotin*, I. *Travaux préliminaires et index grec complet*, Vrin, Paris 1982 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 6), p. 39–47: 52 auteurs et 95 ouvrages.

[21] R. Goulet, notice «Eusèbe de Césarée» E 156, dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, p. 362–64.

[22] R. Goulet, notice «Jean Stobée» J 2, dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, p. 1014–16. Photius, *Bibliothèque, cod.* 167, nous a également conservé une liste de plus de 450 noms d'auteurs ayant fourni à Stobée la matière de ses chapitres.

[23] Pour prendre un exemple éclairant, on se tromperait fort en reconstituant la bibliothèque de Théodoret de Cyr à partir des innombrables citations de sa *Thérapeutique des maladies helléniques.* L'étude approfondie de Pierre Canivet a montré qu'en réalité Théodoret dépendait directement de deux sources principales: les *Stromates* de Clément d'Alexandrie et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée. Voir P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V[e] siècle*, Bloud et Gay, Paris s. d. [1957] (Bibliothèque de l'Histoire de l'Église). On pourrait faire des remarques semblables pour Aulu-Gelle dont les "modèles" avoués, un grand nombre de compilations d'époque récente, sont également les sources vraisemblables de ses différents chapitres, même s'il lui arrive de *mettre en scène* sa citation dans le cadre d'une promenade romaine ou athénienne (voir tableau des modèles/sources dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques* I, Éditions du CNRS, Paris 1989, p. 681–82).

tion de cette documentation intermédiaire explique d'ailleurs certaines lacunes ou certaines erreurs dans les lemmes qui introduisent chaque citation.[24]

Le témoignage d'Eusèbe de Césarée

Il est encore plus risqué de vouloir reconstituer le contenu d'une bibliothèque particulière à partir des citations que l'on trouve chez un compilateur, comme on a récemment tenté de le faire pour la bibliothèque de Césarée de Palestine en se fondant sur les auteurs cités dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée.[25] La présence d'*auteurs ecclésiastiques* dans la bibliothèque de Césarée n'a rien d'étonnant et, dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe a conscience de mettre à profit une documentation originale et de créer un nouveau genre littéraire: «Je suis le premier à tenter cet ouvrage, à m'avancer pour ainsi dire sur un chemin désert et inviolé. Personne parmi les écrivains ecclésiastiques n'a, que je sache, eu le souci d'entreprendre une œuvre de ce genre» (*Hist. eccl.*, I 1, 3 et 5, trad. Bardy). Mais le problème des *sources profanes* de la *Préparation évangélique* est tout différent. (A) Les témoignages que nous possédons sur la bibliothèque de Césarée n'impliquent pas la présence de tels ouvrages, car ils ne parlent que d'une bibliothèque "sacrée" ou "divine", contenant des auteurs "ecclésiastiques".[26] (B) Eusèbe

---

[24] La plupart du temps Stobée ne cite pas sa source immédiate, ou bien il ne la cite qu'une fois, puis cite directement les apophtegmes ou les sentences qui étaient prêtés à un personnage dans la source en les plaçant sous le nom de ce personnage. Parfois, on connaît cette source: par exemple le *Banquet des Sept Sages*, les *Apophtegmes des Rois et des Empereurs*, le traité *Sur les fleuves* de Plutarque ou du pseudo-Plutarque, les discours diogéniens de Dion Chrysostome. Plus souvent, on devine une collection qui nous est inconnue par ailleurs. On a ainsi identifié des recueils de citations d'Euripide ou de Ménandre classées selon l'ordre alphabétique des titres des tragédies ou des comédies. En III 1, 30–44, on relève un recueil alphabétique de Πυθαγόρου γνῶμαι.

[25] A. J. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea* [Diss. Columbia, 1999], Brill, Leiden 2003 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 67). Dans un article paru antérieurement le même auteur insistait sur le rôle d'intermédiaires joué par Aristoclès ou Numénius dans les citations de textes philosophiques chez Eusèbe: «Some uses of Aristocles and Numenius in Eusebius' *Praeparatio Evangelica*», *Journal of Theological Studies* 47 (1996), p. 543–49.

[26] Jérôme, *Epist.* 34 à Marcella, 1: «Le bienheureux Pamphile, martyr, dont Eusèbe, évêque de Césarée, a raconté la vie en trois volumes exactement, quand, pour égaler Démétrius de Phalère et Pisistrate dans son désir de constituer une bibliothèque *sacrée (sacrae bibliothecae)*, il rechercha à travers le monde entier ces représentations des esprits *(imaginesque ingeniorum)*, qui sont les seuls monuments dignes de ce nom et vraiment

connaissait des textes de ses prédécesseurs ayant cité de semblables sources ou les mêmes, notamment les *Stromates* de Clément d'Alexandrie et ceux, perdus, d'Origène.[27] (C) Il montre une prédilection pour les auteurs de compilations (Flavius Josèphe, *Contre Apion*, Arius Didyme, Aristoclès de Messine, Clément, Porphyre, *De abstinentia*, Alexandre Polyhistor; voir également les *Stromates* du Ps.-Plutarque en *Praep. evang.*, I 8, 1–12).[28] (D) La référence d'une citation n'est pas nécessairement, pour un auteur ancien, l'indication de sa "source" et prouve encore moins qu'il avait le texte original devant les yeux. (E) Et lorsqu'il avait un accès direct à l'ouvrage, Eusèbe pouvait lire l'ouvrage ou bien à Césarée, ou bien dans d'autres bibliothèques (il fréquentait celle de Jérusalem: VI 20, 1), et surtout il pouvait avoir ses propres livres…

Dans le cas des philosophes néoplatoniciens, comme Plotin, Longin, Amélius, Porphyre et Anatolius (Jamblique n'y figure pas), il s'agit de textes, nombreux et divers, qu'Eusèbe pouvait difficilement trouver dans des anthologies ou des compilations. Certains sont postérieurs à Origène et n'ont pu entrer dans la bibliothèque qu'à l'époque de Pam-

---

éternels, se mettant surtout avec un zèle particulier à la chasse des *livres d'Origène*, le bienheureux Pamphile, dis-je, fit don de ses acquisitions à l'Église de Césarée» (trad. Labourt). Hieronym., *De viris ill.*, 75: «Le prêtre Pamphile brûla d'un tel amour pour la *divine bibliothèque* qu'il a recopié de sa propre main la plus grande partie des *volumes* d'Origène, lesquels sont conservés jusqu'à ce jour dans la bibliothèque de Césarée». D'après Eusèbe, ce catalogue de la bibliothèque ne mentionnait que des écrits *ecclésiastiques.* Voir Eus., *Hist. eccl.*, VI 32, 3: «A quoi bon faire maintenant le *catalogue* (κατάλογον) exact des ouvrages de cet homme (Origène), pour lequel il faudrait une étude particulière. Nous l'avons d'ailleurs transcrit dans la relation de la vie de Pamphile, le saint martyr de notre temps; là, en exposant quel avait été le zèle de Pamphile à l'égard des choses divines, j'ai reproduit *les listes de la bibliothèque des livres d'Origène et des autres écrivains ecclésiastiques, qu'il a rassemblée* (τῆς συναχθείσης αὐτῷ τῶν τε Ὠριγένους καὶ τῶν ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων βιβλιοθήκης τοὺς πίνακας παρεθέμην). Grâce à ces listes, quiconque le désirera pourra connaître d'une manière très complète ceux des travaux d'Origène qui sont venus jusqu'à nous» (trad. Bardy modifiée).

[27] Sur cet ouvrage perdu, voir Eus., *Hist. eccl.*, VI 24, 3: «Par ailleurs, il a encore écrit les livres *Sur les Principes* avant son départ d'Alexandrie; quant aux livres intitulés *Stromates*, qui sont au nombre de dix, il les a aussi composés dans la même ville, sous le règne d'Alexandre, comme le montrent des notes autographes en tête des tomes». Selon Hieronym., *Epist. ad Magnum*, 70, 4, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54, 706, il semble qu'Origène dans ces *Stromates* ait interprété allégoriquement certains passages difficiles de la Bible et qu'il ait essayé de montrer l'accord du dogme chrétien avec l'enseignement de Platon, d'Aristote, de Numénius et de Cornutus.

[28] Toutes les citations des auteurs juifs d'époque hellénistique au livre XI de la *Préparation évangélique* sont tirées du *De Iudaeis* d'Alexandre Polyhistor (Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 139–40): Eupolème, Artapan, Molon, Démétrius, Aristée l'historien, Cléodème, Théophile, Timocharès, "l'arpenteur de Syrie", les poètes Philon et Théodote. Eusèbe le dit. En revanche, il ne dit pas qu'au même livre les citations d'Hécatée d'Abdère, de Cléarque et Choirilos de Samos sont tirées du *Contre Apion* de Flavius Josèphe (Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 52).

phile. Comment se sont-ils retrouvés à Césarée ? Une hypothèse a été récemment avancée à ce sujet par P. Kalligas :[29] ces textes médio- ou néoplatoniciens cités par Eusèbe proviendraient de la bibliothèque de Longin, confisquée par Aurélien lors de la chute de Zénobie de Palmyre, dont le philosophe Longin était le conseiller, et confiée à Eusèbe par l'empereur Constantin. Mais certains de ces textes sont postérieurs à la mort de Longin : c'est le cas de certains textes de Porphyre comme la *Lettre à Anébon*, le *De abstinentia* ou le *Contra Christianos*, ainsi que des *Ennéades* éditées par Porphyre au début du IVe siècle, si, comme on a aujourd'hui tendance à le penser, c'est de cette édition que dépend Eusèbe.[30] Je pense que les textes édités et les exemplaires des bibliothèques privées circulaient plus facilement que ne le laisseraient penser les rares témoignages qui peuvent nous renseigner sur l'un ou l'autre de ces ouvrages. Il ne faut peut-être pas chercher une transmission trop singulière de ces écrits néoplatoniciens. Une autre piste envisagée par R. M. Grant pour expliquer la présence à Césarée de tant d'écrits néoplatoniciens[31] est le séjour dans cette ville d'Anatolius qui y fut consacré évêque, après avoir évolué dans les cercles néoplatoniciens de Porphyre et de Jamblique.[32]

Le témoignage des citations

Des précautions semblables devraient être prises dans l'étude des innombrables mentions de philosophes que l'on rencontre dans l'œuvre

---

[29] P. Kalligas, « Traces of Longinus' Library in Eusebius' "Praeparatio euangelica" », *Classical Quarterly* 51 (2001), p. 584–98.

[30] Un des arguments avancés pour établir que les citations d'Eusèbe ne proviennent pas de l'édition porphyrienne des *Ennéades* de Plotin est le fait qu'Eusèbe cite de longs extraits absents de la tradition manuscrite de Plotin. Mais cette fameuse péricope conservée par Eusèbe a pu disparaître de la tradition directe des *Ennéades* à une époque postérieure à Eusèbe. On constate en effet que Proclus, dans le premier livre de son commentaire *Sur la République* (*In Remp*. I, p. 267, 22–28 Kroll), paraphrase un passage de Plotin (*Enn.* IV 7[2], 8^{1}.23–28), qui se trouve précisément dans les sections conservées uniquement par Eusèbe. Voir M.-O. Goulet-Cazé, « Deux traités plotiniens chez Eusèbe de Césarée », dans le présent ouvrage, p. 87–88.

[31] Cf. R. M. Grant, « Porphyry among the Early Christians », dans W. den Boer *et alii* (éds.), *Romanitas et Christianitas*. Studia I. E. Waszink oblata, North Holland Publishing Company, Amsterdam 1973, p. 171–88.

[32] Je crains malheureusement que l'image qu'Eusèbe donne de cet Anatolius n'ait confondu au moins deux personnages. Dans ma notice « Anatolius » A 157, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, p. 179–183, j'ai tenté de bien isoler les différents témoignages, sans réussir à départager les personnalités historiques auxquelles ils font référence.

de Proclus[33] et celle de Simplicius.[34] On constate que ces auteurs sont en mesure de citer de nombreux philosophes de toutes les écoles et de toutes les époques,[35] mais il n'est pas sûr qu'ils le fassent de première main. Pour les mathématiciens anciens mentionnés dans l'*in Euclidem* de Proclus, la source probable est l'histoire de la géométrie d'Eudème de Rhodes.[36] Pour le commentaire de Proclus des *Travaux et les Jours* d'Hésiode, Chiara Faraggiana di Sarzana a montré tout ce qu'il devait à Plutarque de Chéronée.[37] Il faudrait donc établir une liste plus courte de noms qui apparaissent vraiment comme des auteurs philosophiques, sinon comme des "sources" de Proclus.

Il conviendrait d'examiner de près l'ensemble de ces références en tentant de dégager tous les auteurs qui sont connus à travers une source identifiable et tous ceux qui semblent avoir été lus directement. Peu de cas, sans doute, se laisseraient ainsi nettement caractériser, mais ce n'est qu'à partir de telles recherches que l'on pourrait espérer tirer des conclusions sur les ouvrages qui étaient encore à la disposition de ces auteurs. Il faut mettre à part certains noms récents que Proclus a pu connaître directement: Domninos ("notre compagnon"), Asclépiodote,

---

[33] J'ai présenté lors du colloque un tableau d'environ 200 noms de la tradition philosophique constitué à partir d'un lexique regroupant les 112 778 lignes de six œuvres majeures de Proclus: *In Alc., In Crat., In Euclid., In Parm., In Remp. I–II, In Tim. I–III, Theol. Plat. I–VI.* Il faudrait ajouter le nom de Syrianus qui représente en général l'autorité suprême pour Proclus, mais qui n'apparaît que sous la formule "mon maître". Concetta Luna me signale de même que dans Damascius, *In Parm.*, Proclus est toujours cité comme αὐτός ou même sans aucun pronom.

[34] J'ai présenté lors du colloque un tableau d'environ 175 noms de la tradition philosophique constitué à partir d'un lexique regroupant les 92 292 lignes de quatre œuvres majeures de Simplicius: *In De Caelo, In Categ., In Phys., In Encheiridion.*

[35] La fréquence de certains noms n'a en soi aucune valeur significative: elle peut dépendre du contenu même du texte commenté. Proclus mentionne ainsi Prodicos, parce qu'il apparaît dans le texte de Platon qu'il commente (*In Crat.*, p. 24.2). Socrate, Adimante ou Parménide sont constamment cités pour la même raison.

[36] Voir J.-P. Schneider, notice «Eudème de Rhodes» E 93, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, p. 287, et l'article de C. Eggers Lan, «Eudemo y el "catálogo de geómetras" de Proclo», *Emerita* 53 (1985), p. 127–57. En quelques lignes, on voit défiler les noms d'Athénée de Cyzique, Amyclas d'Héraclée, Anaxagore, Archimède, Dinostrate, Hermotime, Eudoxe, Euclide, Thalès, Théétète, Théodore de Cyrène, Theudios, Hippias, Hippocrate de Chios, Léodamas, Léon, Mamercus, Ménaichmos, Oinopidès et Philippe de Mende…

[37] C. Faraggiana di Sarzana, «Il commentario procliano alle *Opere e i Giorni*: I. Plutarco fonte di Proclo», *Aevum* 52 (1978), p. 17–40; «II. Destinazione e fortuna dell'opera nella Scuola d'Atene e dopo la sua chiusura», *Aevum* 55 (1981), p. 22–29; «Le commentaire à Hésiode et la *paideia* encyclopédique de Proclus», dans J. Pépin et H. D. Saffrey (éds.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens*. Actes du Colloque International du CNRS, Paris 2–4 octobre 1985, Éd. du CNRS, Paris 1987, p. 21–41.

peut-être Aquila, commentateur de date incertaine. D'autres noms n'apparaissent que dans un contexte très particulier et leur position exégétique est mise en rapport avec celle d'un autre commentateur plus souvent mis à profit : c'est le cas du péripatéticien Adraste, dont les rares mentions sont associées au nom de Sévère. Nicolas et le géomètre Magnus « qui paraphrase Nicolas » n'apparaissent de même que dans un passage. Les positions de Longin et d'Origène sont parfois comparées, et un troisième nom, Porphyre ou Jamblique, vient compléter la doxographie. Ailleurs, la source intermédiaire est reconnue : ainsi une discussion sur l'âme entre Longin et Médios est rapportée à un ouvrage perdu de Porphyre. Ces emboîtements exégétiques peuvent prendre la forme de véritables poupées russes.[38] On voit ainsi apparaître les noms de Callisthène, Phanodème et Théopompe, mais ils sont commentés par Atticus, lequel ne devait être connu qu'indirectement à travers Porphyre et/ou Jamblique. Il est possible également qu'Aristoclès, Ptolémée le Platonicien et Dercyllide ne soient connus qu'à travers Atticus. Je n'ai fait qu'un certain nombre de sondages portant sur Albinus, Amélius, Ammonius, Antoninus, Aristandros, Harpocration, Gaius, Démétrius le géomètre (maître de Porphyre), Théodore d'Asiné, Cronius, Colotès, Maxime de Nicée, Longin, Numénius, Plotin, Sévère, Sosigène, Sosicrate, Origène… Pour chaque nom, on trouve presque toujours au moins un passage où les noms de Porphyre ou de Jamblique figurent dans les lignes voisines. La fréquence exceptionnelle de ces deux auteurs parmi les noms de philosophes cités par Proclus (respectivement 97 et 114 occurrences) laisse penser qu'une bonne partie des informations que Proclus rapporte aux auteurs plus anciens provenait directement des commentaires de ces deux grands néoplatoniciens. Mais le travail reste à faire et il supposerait que l'on ne s'en tienne pas aux occurrences des noms, mais que l'on étudie les exégèses des différents passages commentés pour en reconstituer la génétique.

[38] Ph. Hoffmann, « Bibliothèques et formes du livre », cité plus haut, p. 619, donne comme exemple les emboîtements récursifs de Speusippe, Boèthos de Sidon, Porphyre *(à Gédalios)* et Simplicius. L'exemple est analysé par C. Luna, dans I. Hadot *et alii*, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, III : Premier chapitre, trad. de Ph. Hoffmann, commentaire par C. Luna, Brill, Leiden – København – Köln 1990 (Philosophia Antiqua, 51), p. 159–64.

Bibliothèques et librairies

En fournissant de telles références, ces auteurs ne voulaient sans doute pas nous laisser croire qu'ils avaient eux-mêmes tous ces documents anciens devant les yeux.[39] Mais il est tout aussi difficile d'établir que l'auteur cité n'était lu qu'à travers des compilations, car l'utilisation de sources intermédiaires ne prouve pas que les textes cités n'étaient plus disponibles à une époque donnée. Ces auteurs peuvent par commodité utiliser des compilations intermédiaires tout en sachant ou en imaginant que les sources authentiques étaient par ailleurs conservées. Quant aux textes qui ne sont plus cités, on ne peut conclure à leur disparition à telle ou telle époque que par un argument *e silentio.* Pour tirer parti de ces silences, il faudrait retrouver des témoignages attestant positivement que tel texte ou de nombreux textes étaient introuvables pour tel ou tel auteur. Je n'en ai pratiquement pas retrouvé. Le livre n'était pas un objet rare à l'époque impériale. Aulu-Gelle dit fréquenter toute une série de bibliothèques et de librairies : Patras, Tibur, temple d'Hercule, palais de Tibère, temple de la Paix, temple de Trajan [Bibliothèque Ulpia] ; il visite aussi des libraires dans le quartier du port à Brindes, *in Sandalario* à Rome, *in Sigillariis*…[40] On comptait encore près d'une trentaine de bibliothèques à Rome sous Constantin.[41] Si des bibliothèques disparaissent, d'autres sont fondées, comme celle de Jérusalem par l'évêque Alexandre (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI 20, 1) ou celle de Césarée, par Origène ou plus probablement Pamphile (Jérôme, *Epist.* 34 à Marcella, 1). A Antioche au IVe siècle, les élèves de Libanius possèdent des livres lorsque leurs parents ne leur tiennent pas les cordons de la bourse trop serrés (*Epist.* 428, 3) ; il leur arrive de s'assommer entre eux à coup de codex (*Orat.* 58, 5) et Libanius se voit offrir comme incitation au mariage par un citoyen d'Héraclée un char rempli de livres (*Discours* I 54).[42] Les auteurs néoplatoniciens donnent encore pour leur part l'im-

---

[39] Ces pratiques posent un problème de psychologie littéraire : les sources immédiates des ouvrages de compilation sont rarement indiquées. Voir R. Goulet, « Les références chez Diogène Laërce. Sources ou autorités ? » (1994), repris dans mes *Études sur les Vies de philosophes dans l'Antiquité tardive*, Vrin, Paris 2001 (Textes et traditions, 1), p. 79–96.

[40] Voir R. Goulet, notice « Aulu-Gelle », A 509, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, p. 685.

[41] Voir la liste établie par C. Dziatzko, art. « Bibliotheken », *RE* III 1, 1897, col. 415–21. Synthèse plus récente dans L. Casson, *Libraries in the Ancient World*, Yale U.P., New Haven (Conn.) 2001.

[42] Voir A. F. Norman, « The Book Trade in Fourth Century Antioch », *Journal of Hellenic Studies* 80 (1960), p. 122–26. Dix copistes sont chargés d'assurer la diffusion d'un

pression d'évoluer dans un monde où les livres sont omniprésents.[43] On en produit, on en achète, on en copie et surtout on en lit en quantité. Si donc une raréfaction des livres s'est opérée, elle a dû survenir un peu plus tard, par exemple au cours des VIIe ou VIIIe siècles.[44] Dans d'autres régions comme l'Italie ou l'Afrique, où l'on constate un net recul de la connaissance du grec dès le début du Ve siècle, elle a pu intervenir plus tôt.[45]

---

discours de louange prononcé par Libanius pendant trois jours au *bouleutèrion* d'Antioche (*Discours* I 113). Libanius a à son service un « bibliographe » crétois (*ibid.*, 43).

[43] Origène qui n'était pas issu d'une famille riche et avait perdu son père lors d'une persécution possédait une bibliothèque personnelle, qu'il vendit contre une rente quotidienne de 4 oboles (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI 3, 8–9). On ne lit pas dans les vies des philosophes de la fin de l'Antiquité de lamentations sur la disparition ou la rareté des sources philosophiques. Eunape qui vint étudier la rhétorique à Athènes en possédant pour seule richesse « la plupart des livres des anciens » pour autant qu'il les avait en mémoire (Eun., *Vitae sophistarum*, X 1, 6), Proclus qui avait déjà appris par cœur très facilement les traités logiques d'Aristote (Marin., *Proclus*, § 9) à Alexandrie, Hermeias d'Alexandrie qui n'hésitait pas à donner pour un livre davantage que le prix qui lui en était demandé lorsque le libraire en ignorait la valeur véritable (Dam., *Isid.* = *Epit. Phot.*, 74 ; p. 102.1–104.4 Zintzen ; voir aussi fr. 122), Marcellus qui avait appris par cœur les huit livres de l'*Histoire* de Thucydide (*ibid.*, fr. 138), Hilarius sénateur d'Antioche qui possédait une bibliothèque riche et diversifiée (βιβλίων παντοδαπῶν εὐπορώτατος, fr. 222), tous ces intellectuels donnent l'impression d'entretenir une étroite fréquentation des livres, même si d'autres, comme l'ascète Sérapion, n'en possèdent que deux ou trois, dont les Poèmes orphiques (fr. 287). D'autre part, les livres, comme les lettres, circulaient facilement d'un bout à l'autre de la Méditerranée. La *Vita Plotini* fournit de nombreux exemples de ces échanges : Plotin expédiant ses traités à Porphyre en Sicile (6.1–4, 15–17), Amélius emportant ses exemplaires en Orient (19.21–24, 31 ; 20.8–9), Longin en Phénicie écrivant à Porphyre (sans doute en Sicile) pour lui demander l'envoi de manuscrits de Plotin qu'il s'engage à retourner (19.7–8 ; 30–31), etc. On constate également que les œuvres de Proclus sont connues à Athènes, bien sûr, où il avait enseigné (Damascius et Simplicius), mais aussi à Alexandrie (Ammonius, Jean Philopon, Olympiodore, Étienne d'Alexandrie), à Constantinople (Jean Lydus), à Gaza (Énée et Procope de Gaza). Voir H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Introduction à leur édition de la *Théologie platonicienne*, Les Belles Lettres, Paris 1968 (CUF), I, p. cliv. Encore au début du Ve siècle, Eunape prétendait que les « autels consacrés à Plotin étaient encore fumants » et que ses livres étaient plus répandus que ceux de Platon (p. 6.1–2 Giangrande). Selon Agath., *Hist.* II 29, le médecin Ouranios au début du VIe siècle fréquentait le portique impérial où se trouvaient la Bibliothèque et les boutiques des libraires de Constantinople et y débattait de sujets philosophiques ou théologiques. Voir R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Institut Français d'Études Byzantines, 2e éd., Paris 1964 (Archives de l'Orient chrétien, 4 A), p. 91–92 et 157–60.

[44] N. G. Wilson, « Books and Readers in Byzantium », dans *Byzantine Books and Bookmen*, p. 1–3, souligne le grand nombre de témoignages de cette époque sur la mauvaise qualité et la rareté du parchemin, surtout à certaines saisons de l'année. Mango, « The Availability of Books », cité plus haut, p. 44, insiste pour sa part sur la rareté et le coût très élevé des livres à Byzance à l'époque iconoclaste.

[45] Du côté latin, on constate à partir du Ve siècle une brusque décadence : « Il n'est

Pour saisir le sentiment d'un lettré au milieu du IVe siècle de notre ère, on peut convoquer un témoin : Thémistius, qui, à propos de la bibliothèque fondée à Constantinople par Constance II (en 357), distingue des auteurs relativement bien conservés et d'autres déjà menacés,[46] qui seront, grâce à l'empereur chrétien, préservés de l'oubli. Dans le premier groupe, il signale « le très sage *Platon*, *Aristote*, ainsi que le rhéteur de Péanie (Démosthène), et le fils de Théodore (Isocrate) et le fils d'Olôros (Thucydide) ». En revanche, « tous les épigones de ces (premiers) auteurs, ainsi que leurs œuvres, n'ont pas la garantie d'une permanence et c'est à ces auteurs mortels que la providence de l'empereur impose de devenir immortels : de nombreux interprètes et gardiens du temple d'Homère, de nombreux adorateurs d'Hésiode, *Chrysippe* lui-même déjà avec *Zénon* et *Cléanthe*, tous les chœurs issus du *Lycée* et de l'*Académie*, pour le dire en un mot c'est la troupe innombrable de l'antique sagesse, qui ne circule pas partout ni dans l'espace public, mais reste rare et est mise en réserve, qui déjà est vacillante et défraîchie, enfouie dans le temps et l'obscurité, c'est elle que (l'empereur) met en mouvement et réveille comme depuis l'Hadès, et il élève pour vous d'autres images semblables et plus belles des Muses ». L'opposition entre Platon et Aristote d'une part, les scholarques stoïciens et les philosophes du Lycée et de l'Académie de l'autre décrit une situation que confirmeront les statistiques que nous présenterons plus loin. Mais ce passage atteste indirectement que ces écrits *menacés* étaient toujours *disponibles* au milieu du IVe siècle.

Ce type d'interrogation sur les causes de la conservation ou de la perte des textes antiques pourrait être remis en cause au profit de la

---

pas exagéré de dire qu'au milieu du Ve siècle, à part de rares spécialistes, les hommes les plus cultivés d'Italie, laïcs ou clercs, sont devenus incapables de lire le grec et que l'idée même de culture s'en trouve compromise » (P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, de Boccard, Paris 1948, p. 136). Par conséquent, un des facteurs les plus importants de conservation, la dissémination des copies dans des aires géographiques éloignées, était inopérant. « La culture et les croyances helléniques, qui étaient encore vivantes [en Afrique du Nord], malgré la décadence du grec, au temps de saint Augustin, furent sérieusement compromises par la conquête vandale. L'Afrique se trouve brusquement coupée de Rome et de Constantinople » (*ibid.*, p. 205). « La culture hellénique est bien morte sous les Vandales » (*ibid.*, p. 209). « Après l'Afrique vandale, c'est la Gaule mérovingienne qui sombre dans l'ignorance » (*ibid.*, p. 253). « Tandis que la culture hellénique se meurt au VIe siècle en Afrique et en Gaule, elle provoque une véritable renaissance des lettres en Italie sous le règne de Théodoric » (*ibid.*, p. 257). Pour l'Italie du sud, où le grec s'est maintenu ou est revenu, il faudrait tenir compte de plusieurs études de J. Irigoin, regroupées dans *La tradition des textes grecs*, notamment p. 439–536.

[46] Them., *Discours IV à l'Empereur*, 59d–60c.

thèse d'une conservation purement aléatoire des textes antiques. La pratique des sources anciennes nous convainc en effet rapidement qu'à toutes les époques des textes ont dû disparaître, non seulement dans l'Antiquité, mais encore au Moyen Âge et même à l'époque moderne. La probabilité statistique qu'un texte antique survive au feu et à l'humidité, aux vers et aux souris, aux vandales et aux fanatiques, à la simple détérioration des supports matériels ou au désintérêt des générations nouvelles pour les ouvrages passés de mode, est relativement faible. De façon générale, on constate une prédilection progressive pour les compilations, manuels, encyclopédies, comme si le livre se réduisait progressivement à son utilisation professionnelle dans des cercles toujours plus étroits. Mais l'existence de cette littérature de compilation à elle seule ne prouve pas que les ouvrages originaux aient disparu de la circulation. L'intérêt qu'on portait à des textes plus anciens pouvait au contraire encourager leur copie et leur conservation. Il n'en reste pas moins que les textes originaux ne devaient bénéficier que d'une diffusion de moindre importance qui en compromettait la conservation. L'étonnant est sans doute moins, à l'échelle des siècles, que tant de textes soient disparus que le fait que dans de telles conditions autant aient été conservés.

La bibliothèque et l'école

On peut revenir ici sur la distinction proposée plus haut entre deux modes principaux de conservation des livres dans l'Antiquité : l'accumulation des exemplaires dans les bibliothèques publiques et la transmission par copie des textes dans les écoles. Laquelle de ces deux institutions, la bibliothèque ou l'école, a réussi à nous transmettre le plus grand nombre de textes antiques ? Pour le dire en d'autres termes, les traditions manuscrites de nos textes conservés remontent-elles à des exemplaires de bibliothèques ou bien à des copies issues des écoles ? Et quelles caractéristiques présentaient les archétypes issus de ces deux traditions, notamment en termes de contamination ? Aucune bibliothèque antique et aucune école n'a survécu. Leurs fonds respectifs ont pu cependant être récupérés par d'autres institutions. L. Canfora[47] a

[47] L. Canfora, *La Bibliothèque d'Alexandrie et l'histoire des textes*, Éd. de l'Université de Liège, Liège 1992, p. 44 et 55.

estimé pour sa part que les bibliothèques, davantage liées aux centres du pouvoir, étaient plus menacées de destruction que les écoles et que ce sont les écoles qui ont principalement assuré la survie des textes de la littérature antique. La nature même des textes philosophiques que nous étudions suggère une transmission proprement scolaire.[48] Il faut également signaler qu'une des circonstances accidentelles de conservation des textes philosophiques ou du moins des textes de philosophes est leur intégration dans des traditions textuelles hétérogènes.[49]

Une autre question posée par la distinction de ces deux sources principales de la conservation des textes antiques est la qualité des textes transmis par l'une et l'autre tradition. Les bibliothèques devaient regrouper des exemplaires de différentes origines et fournir aux savants qui les consultaient des traditions manuscrites plus riches que celles qui étaient disponibles à l'intérieur d'une même école. Mais cette richesse pouvait être un facteur de contamination important.[50] Les traditions manuscrites issues de l'école devaient être moins diversifiées et présenter moins de contaminations horizontales, mais être davantage affectées, de copie en copie, par les nombreuses retouches ou corrections qu'une lecture compétente et scolaire de ces documents invitait à apporter.

À vrai dire, pour se convaincre de l'influence de l'école, et notamment de l'école néoplatonicienne, dans la sélection des textes philosophiques antiques, il suffit de considérer ce qui de fait a été conservé. Et c'est l'objet de l'étude statistique dont je voudrais maintenant résumer les résultats.

---

[48] Il serait profitable de recueillir tous les indices de l'origine scolaire des traditions manuscrites de nos textes philosophiques. Ainsi, on trouve dans les marges du *Parisinus Coislin* 322 (XI[e]–XII[e] siècle) contenant l'*In Tim.* de Proclus des scolies, dont l'une est un distique noté originellement par Simplicius dans la marge de son propre exemplaire du commentaire de Proclus (voir Saffrey et Westerink, *Theol. Plat.*, I, p. clii–cliii). La présence de résumés schématiques en marge de certains manuscrits témoigne également de l'origine scolaire de leur tradition.

[49] Par exemple, le *Proclus* de Marinus a été conservé dans des manuscrits de contenu rhétorique. Voir H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, Introduction à leur édition de Marinus. *Proclus ou Sur le bonheur*, Les Belles Lettres, Paris 2002 (CUF), p. ci. On peut également signaler l'*Ajax* et l'*Ulysse* d'Antisthène, ou l'*Éloge d'Hélène* et *l'Éloge de Palamède* de Gorgias.

[50] Le fait que les trois seuls manuscrits de l'*Epikrisis* de Nicéphore de Constantinople soient conservés à la Bibliothèque Nationale de France a eu pour conséquence que certaines corrections qu'ils présentent ont parfois été reportées sur le texte des deux autres.

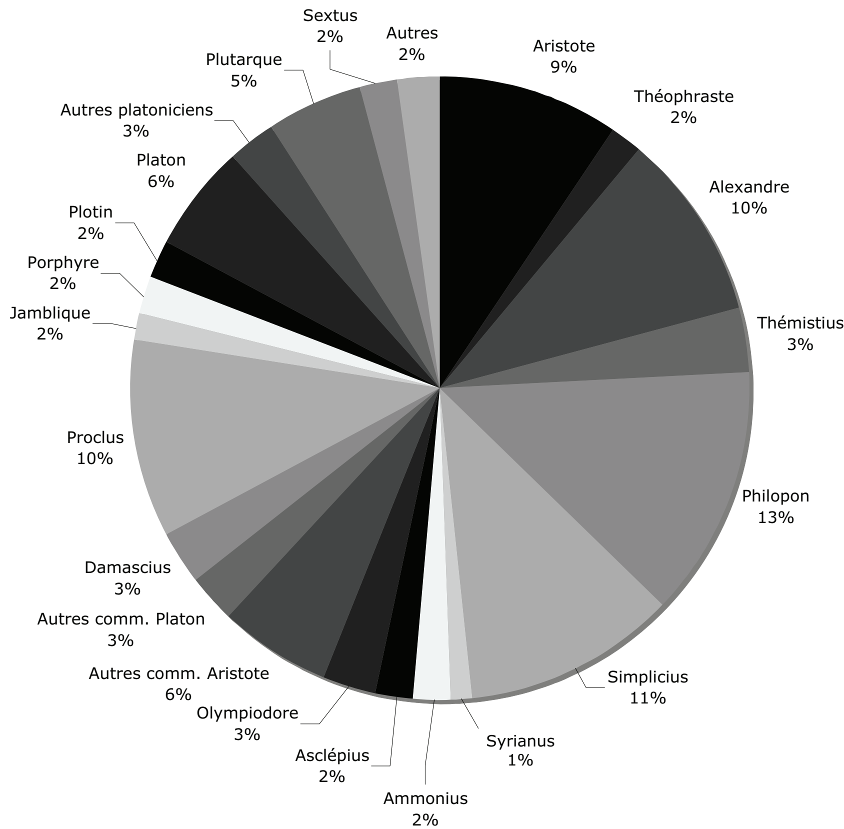
Le corpus des philosophes conservés en tradition directe

On peut estimer, en exploitant les données du *Thesaurus Linguae Graecae*, que les textes philosophiques grecs proprement dits antérieurs au VIIe siècle transmis par tradition directe, à l'exclusion des médecins, des savants et même des auteurs de vies de philosophes et autres ouvrages périphériques, représentent plus de 10 millions de mots (10 755 159), soit environ 30 000 pages de texte brut dans le format des *CAG*. Le tableau suivant indique le nombre de mots signalés par le *Canon* du *TLG* pour chaque philosophe ou chaque groupe de philosophes.[51]

Aristote 1 015 272	Théophraste 181 507	Alexandre 1 036 035	Thémistius 355 020	Philopon 1 422 513	Simplicius 1 177 392
	Syrianus 136 789	Ammonius 193 401	Asclépius 213 500	Olympiodore 310 949	Autres comment. Aristote 609 759
Platon 599 894	Plutarque 538 563	Plotin 216 398	Porphyre 201 353	Jamblique 165 915	
	Proclus 1 093 884	Damascius 300 692	Autres platoniciens 270 472		Autres comment. Platon 278 236
Sextus 209 334					
Autres 228 281					

Ce graphique utilise des données relativement brutes qui ne peuvent servir qu'à déterminer des évaluations grossières. En partant du haut du "camembert" et en allant vers la droite, on retrouve globalement

[51] Voici les auteurs ou textes du *TLG* retenus pour les groupes de philosophes secondaires. ***Autres platoniciens***: Alcinoos, Albinus, Théon de Smyrne, Longin, Anatolius, Julien, Salustius, Synésius. ***Autres commentateurs d'Aristote***: Aspasius, Dexippe, Priscianus, Élias, David, Stephanus, *Anonymi In Aristotelis Categorias, Anonymi In Aristotelis Ethica Nicomachea* (3 commentaires), *Anonymi In Aristotelis Librum De Interpretatione, Anonymi In Aristotelis Sophisticos Elenchos* (6 commentaires), *Anonymi In Aristotelis Librum Alterum Analyticorum Posteriorum Commentarium.* ***Autres commentateurs de Platon***: Hermias, Hiéroclès, Marinus, Énée, *Anonymus De Philosophia Platonica.* ***Autres philosophes***: Pythag. *Carm. Aureum*, Ocellus, Antisthène, Bolus, Andronicus, Cornutus, Cébès, Héraclite l'Allégoriste, Épictète, Marc-Aurèle, Nepualius, *Corpus Hermeticum*, Cléomède, Geminus.



Les textes philosophiques (tradition directe)

la tradition d'Aristote et de ses commentateurs. Elle se prolonge jusqu'à Olympiodore… Sur la gauche, on retrouve plutôt la tradition platonicienne. Mais des commentateurs d'Aristote comme Simplicius, Philopon et bon nombre des autres qui ont été regroupés sous "Autres commentateurs d'Aristote" sont également des platoniciens. On s'aperçoit rapidement que le hasard, s'il a joué un rôle dans la conservation ou la perte de tel texte en particulier, ne saurait expliquer les statistiques accablantes que révèle ce schéma. Le hasard aurait pu ainsi nous conserver 10 ou 20% des textes, toutes écoles confondues. Il n'en est rien. On n'a pas le même pourcentage pour les différentes écoles. Platon, Aristote et leurs commentateurs représentent la quasi-totalité du corpus conservé. J'ai estimé à environ 4% les textes qui ne se rattachent pas à ce *mainstream* platonico-péripatéticien. A priori si le corpus des œuvres philosophiques aujourd'hui accessibles avait été transmis par le circuit des bibliothèques, il serait resté quelque chose des traditions philosophiques comme le stoïcisme ou l'épicurisme. Peut-être aurait-on conservé des ouvrages des présocratiques ou des socratiques. En réalité, ces différentes traditions ont disparu presque à 100% et ce n'est que par des citations littéraires ou des papyri que des fragments en ont été conservés. La conclusion qui se laisse tirer est donc péremptoire : ce sont les textes lus et commentés dans l'école néoplatonicienne du IVe au VIe siècle, ou bien qui exposaient les doctrines de cette école, qui ont été copiés et conservés, à l'exclusion presque systématique de toutes les autres tendances. Les auteurs qui n'appartenaient pas à cette tradition de l'école néoplatonicienne n'ont pas bénéficié de cette régénération par la copie et de cette dissémination géographique qui semblent indispensables pour assurer la survie normale des textes anciens.

Il ne suffisait d'ailleurs pas d'appartenir à la tradition néoplatonicienne pour bénéficier de ce traitement de faveur, et même chez les auteurs les mieux conservés, comme Aristote,[52] Plutarque,[53] Porphyre,[54] Proclus,[55]

---

[52] Ce qui a été conservé en tradition directe n'est qu'une sélection (établie sur quels critères ?) de ce qui est connu par les listes anciennes. Voir R. Goulet, notice « Aristote de Stagire » A 414, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, p. 424–34. La *Constitution des Athéniens*, conservée par deux papyrus, constitue un cas à part.

[53] Voir le catalogue de Lamprias.

[54] *De abstinentia, Vie de Plotin, Vie de Pythagore, Commentaire par questions et réponses sur les Catégories, Antre des Nymphes, Sententiae, Lettre à Marcella, Questions homériques, Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée, Introduction à l'Apotélesmatique de Ptolémée.* Ajoutons l'*Ad Gaurum* s'il est bien de cet auteur et le *Commentaire sur le Parménide.* Tout le reste, soit une cinquantaine de titres dans la liste établie par Beutler, est perdu, sauf des fragments. Cf. R. Beutler, art. « Porphyrios » 21, *RE* XXII 1, 1953, col. 275–313.

[55] Beutler énumère 50 titres d'ouvrages, certains d'attribution discutée. Beaucoup

il faut compter avec des lacunes considérables qui invitent à isoler des facteurs plus subtils de conservation, comme l'utilité proprement pédagogique de certains textes.

La liste des philosophes cités par Eusèbe permet d'établir que cette sélection n'est pas nécessairement antérieure au IVe siècle. On repère immédiatement quelques figures disparues après Eusèbe (en éliminant celles qui étaient certainement connues à travers des intermédiaires, comme Hécatée, Cléarque et probablement Philon de Byblos) : Amélius (encore cité par Proclus), Aristoclès, Atticus, Diogénianus, Longin, Numénius, Oinomaos, Porphyre (plusieurs textes), Sévère…Cela ne veut pas dire que ces auteurs n'étaient plus accessibles au VIe siècle, au moins dans les meilleures bibliothèques et, encore une fois, des causes plus ou moins fortuites peuvent expliquer la disparition de n'importe quel texte donné, indépendamment de la situation de crise que nous décrivons.

Beaucoup d'autres textes étaient encore directement connus par les néoplatoniciens plus tardifs, par exemple le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur les livres E-N de la *Métaphysique* largement utilisé par Syrianus.[56] Quant aux longues citations de Parménide ou d'Empédocle transmises par des auteurs comme Simplicius, il est difficile de déterminer sous quelle forme et par quels biais les néoplatoniciens pouvaient en avoir connaissance. On sait d'autre part que les Arabes furent en mesure de traduire un certain nombre de commentaires qui n'ont pas été conservés en grec.[57]

Même à l'intérieur du produit scolaire par excellence qu'est le commentaire, une sélection s'est opérée. Simplicius connaît ainsi une longue liste de commentateurs des *Catégories* : Thémistius, Porphyre (*Commentaire par questions et réponses*, conservé), Alexandre d'Aphrodise, Herminos, Maxime, l'élève d'Aidésius le jambliquéen, "l'admirable Boéthos",

---

sont conservés, mais certainement pas plus de la moitié. Cf. R. Beutler, art. « Proklos » 4, *RE* XXIII 1, 1957, col. 186–247.

[56] A ne pas confondre avec le commentaire de Michel d'Éphèse sur ces livres. Voir C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden 2001 (Philosophia Antiqua, 88).

[57] C. D'Ancona, « Commenting on Aristotle : From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism », dans W. Geerlings et Chr. Schulze (éds.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Brill, Leiden, 2002, p. 201–51, notamment p. 242–43, mentionne Alexandre d'Aphrodise sur la *Physique*, le *De generatione et corruptione*, la *Métaphysique* (pour la partie perdue en grec) ; Porphyre sur la *Physique* et l'*Éthique à Nicomaque* ; Thémistius, sur l'*Éthique à Nicomaque* ; Olympiodore, sur la *Physique.* Voir *ibid.*, p. 250–51: synopse des commentaires grecs sur Aristote tels qu'ils sont mentionnés dans les sources bio-bibliographiques arabes.

Lucius, Nicostrate, "le grand Plotin", Porphyre (grand *Commentaire à Gédalius* en sept livres, perdu), "le divin Jamblique", Dexippe, le disciple de Jamblique, sans parler du Pseudo-Archytas que Simplicius situe avant Aristote. Il faudrait ajouter Xénocrate, Andronicos, Athénodore et Cornutus … Après Simplicius, il faut encore tenir compte d'Ammonius, d'Olympiodore, de Jean Philopon, d'Élias,[58] d'une paraphrase anonyme et d'Aréthas de Césarée. Je ne garantis pas que cette liste soit complète. Car Simplicius mentionne également un commentaire de Syrianus (p. 3.9 Kalbfleisch). Or, à part les traités VI 1–3 de Plotin (qui appartiennent à une autre tradition textuelle), le petit commentaire de Porphyre et la paraphrase de Dexippe, aucun des commentaires antérieurs à Simplicius n'a été conservé. Lui-même ne connaissait probablement la plupart des auteurs plus anciens qu'à travers les grands commentaires de Porphyre et de Jamblique (p. 3.14–15 Kalbfleisch).[59] Si on a retenu Simplicius, ce n'est pas parce qu'il était objectivement le plus pénétrant, ni qu'il représentait une autorité incontestable, mais parce qu'il répondait à des exigences doctrinales et pédagogiques bien définies. Il suivait méthodiquement la ligne exégétique de Jamblique adoptée par l'école tout en en clarifiant les difficultés éventuelles et il condensait l'apport de toute la tradition antérieure, telle que Porphyre et Jamblique l'avaient transmise dans leurs propres commentaires.[60] Faut-il en conclure que tous ces commentaires plus anciens avaient déjà disparu ? Ce n'est pas sûr. Mais un commentaire plus récent et plus synthétique comme celui de Simplicius pouvait donner l'impression d'être plus adapté aux besoins de l'enseignement et c'est ce type d'ouvrage que l'on copiait de préférence pour le rendre disponible dans l'école, quitte à laisser se détériorer lentement des ouvrages peut-être plus riches, mais qui paraissaient déjà marqués historiquement.[61]

---

[58] Sur les problèmes d'attribution de ce commentaire, voir R. Goulet, notice « Élias » E 15, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, p. 57–66.

[59] Voir les schémas établis par C. Luna, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Chapitres 2–4*, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Anagôgê), p. 381, 564 et 867.

[60] Pour illustrer l'attitude de Simplicius à l'égard de Jamblique, Ph. Hoffmann, « Bibliothèques et formes du livre », cité plus haut, p. 609, a signalé l'importance d'un passage de son commentaire sur les *Catégories* (p. 3.2–9 Kalbfleisch) : dans une démarche de méditation philosophique Simplicius suit pas à pas et même transcrit le texte de Jamblique, tout en ramenant « à plus de clarté et de mesure la sublimité de la pensée de cet homme, qui est inaccessible à la plupart des gens ».

[61] Sur cette question les travaux de I. Hadot, de C. Luna et la thèse d'habilitation encore inédite de Ph. Hoffmann ont apporté un éclairage incomparable. Pour la période byzantine, J. Irigoin, « Survie et renouveau », p. 297 = 213–14, suggère qu'une nouvelle

Les cas d'espèce

Une fois qu'on a élaboré une telle hypothèse, il ne faut jamais oublier d'examiner tous les faits dont elle ne rend pas compte. Pourquoi des textes fondamentaux de l'école néoplatonicienne, comme les Poèmes orphiques ou les Oracles chaldaïques et leurs différents commentaires attestés n'ont-ils pas bénéficié d'une semblable conservation ? Pourquoi tel ou tel texte, intégré ou non dans le cursus néoplatonicien, a-t-il été conservé ou a-t-il disparu ? C'est l'histoire de la transmission du texte de chacune de ces œuvres particulières qu'il faudrait suivre pour les intégrer dans la problématique d'ensemble. Un cas significatif est celui de Jamblique : il représente pour la tradition néoplatonicienne une des principales sources d'inspiration du système et son approche exégétique semble avoir profondément influencé les commentateurs postérieurs. Or ses traités scolaires et ses commentaires n'ont pas été conservés.

La "Collection philosophique"

Dans ce processus de transmission des textes philosophiques de l'Antiquité, on peut isoler un autre relais essentiel sans lequel nous n'aurions conservé de la philosophie ancienne qu'un corpus minime, peut-être réduit à l'*Organon* d'Aristote, comme c'est le cas dans plusieurs traditions orientales. Ce relais nous est connu par ce que l'on est convenu d'appeler la "Collection philosophique".[62] On désigne ainsi un ensemble de manuscrits grecs sur parchemin qui présentent des caractéristiques codicologiques et paléographiques similaires montrant qu'ils provien-

---

compilation comme le *Lexique* de Photius peut expliquer la disparition de treize des seize lexiques signalés par le patriarche dans sa *Bibliothèque.* Le même phénomène a pu se produire au X[e] siècle pour les historiens mis à profit dans la compilation de Constantin Porphyrogénète.

[62] Brève mais riche synthèse sur la production des manuscrits philosophiques pour la seconde moitié du IX[e] siècle et sur l'origine de la "Collection philosophique" (cercles de Photius et de Léon le Philosophe) dans J. Irigoin, « Survie et renouveau », p. 298–301 = 215–20. Voir également L. G. Westerink, Introduction à *Damascius, Traité des premiers principes*, I, Les Belles Lettres, Paris 1986 (CUF), p. lxxiii–lxxx, et l'étude synthétique de L. Perria, « Scrittura e ornamentazione nei codici della "collezione filosofica" », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 28 (1991), p. 45–111. Ph. Hoffmann, « Bibliothèques et formes du livre », cité plus haut, p. 622–23, rappelle que Photius, dont on a daté la *Bibliothèque* vers 845, ne semble pas connaître les œuvres *philosophiques* de Damascius, ni de façon générale, aucun des traités de la "Collection philosophique".

nent d'un même centre de copie que l'on situe à Constantinople vers 850. Ce sont moins les manuscrits rattachés à cette collection, dont certains sont des archétypes perdus de manuscrits plus récents, qui nous intéresseront ici que les textes philosophiques qu'ils ont transmis et dans la plupart des cas sauvés. La liste, établie originellement par T. W. Allen en 1893[63] et considérablement allongée ces dernières années,[64] est impressionnante : les dialogues de Platon ; Alexandre d'Aphrodise, *De anima, De fato, Quaestiones* ; le *Didaskalikos* d'Alcinoos ; l'édition par Albinus des cours de Gaïus ;[65] le troisième livre de la doxographie platonicienne d'Albinus ; les *Dissertations* de Maxime de Tyr ; l'archétype perdu des traités de Plotin ; Proclus, *In Remp., In Tim.* ; Damascius, *In Parm.* et *De primis principiis* ; <Damascius>, *In Phaed., In Phileb.* ; Simplicius, *In Phys. V–VIII, In Categ.* ; Olympiodore, *In Gorg., In Alcib., In Phaed.* ; Jean Philopon, *Contra Proclum de aeternitate mundi* ; Hermias, *In Phaedr.* ; Ammonius, *In De int.* Il faut sans doute ajouter un ensemble important d'ouvrages d'Aristote : *De caelo, De generatione et corruptione, Historia animalium, Metaphysica, Meteorologica, Physica*,[66] ainsi que la *Métaphysique* de Théophraste. Il faut ajouter un certain nombre de textes patristiques qui s'inscrivent nettement dans une tradition philosophique : Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, Grégoire le Thaumaturge, *Ad Tatianum de anima* et *Expositio fidei*, Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, Théodoret de Cyr, *Graecarum affectionum curatio*, Jean Philopon, *Disputatio de Paschate*, Pseudo-Denys, *De caelesti et ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica theologia, Epistulae.* Même les textes géographiques ou astrologiques (Ptolémée, *Syntaxis mathematica*, Manéthon, *Apotelesmatica*, Maxime le

---

[63] T. W. Allen, « Palaeographica III. A Group of Ninth-Century Greek Manuscripts », *Journal of Philology*, 21 (1893), p. 48–55.

[64] A. Cataldi Palau, « Un nuovo codice della "collezione filosofica", il palinsesto *Parisinus graecus* 2575 », *Scriptorium* 55 (2001), p. 249–74 (avec plusieurs planches à la fin du fascicule), a récemment rattaché à la collection Simplicius, *In Categ.*, et Ammonius, *In De int.*, textes recouverts par la copie d'un texte effectuée par Georges Baiophoros à Constantinople en 1424. L'appartenance de ces deux textes à la collection avait déjà auparavant été conjecturée, dans le premier cas, par J. Irigoin, « Survie et renouveau », p. 299 = 217, n. 76, dans le second par H. Ars, *De scholiën op vijf Griekse filosofen, Plato, Plotinus, Olympiodorus, Ammonius en Proclus*, thèse inédite de Louvain, 1962, qui y rattachait également l'archétype de la tradition directe de Plotin.

[65] Ce texte, attesté par une table des matières du *Parisinus graecus* 1962, n'a pas été conservé.

[66] Voir J. Irigoin, « L'Aristote de Vienne », *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 6 (1957), p. 5–10 et 1 pl. Ce manuscrit (*Vindobonensis phil. gr.* 100 = J) a été annoté par le copiste "principal" de la "Collection philosophique". Voir à ce sujet M. Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift "De generatione et corruptione"*, Reichert, Wiesbaden 2001 (Serta Graeca, 12), notamment p. 99–100.

philosophe, *De actionum auspiciis*) n'étaient pas étrangers aux préoccupations des écoles philosophiques. Signalons enfin qu'au moins un texte est d'une époque beaucoup plus récente : le *De tempore* de Zacharias de Chalcédoine, contemporain de Photius (IXe siècle). Cette collection n'est donc pas parfaitement homogène : textes philosophiques plus ou moins techniques, textes scientifiques, textes théologiques, certains très anciens, d'autres issus de l'école néoplatonicienne, d'autres encore plus récents. Elle n'est pas non plus totalement hétéroclite, car elle regroupe des documents qui s'inscrivent dans un éventail thématique relativement étroit.

Sans voir dans cette collection l'origine unique de la tradition textuelle ultérieure des textes philosophiques grecs, on ne peut manquer de constater l'importance décisive de cet ensemble de manuscrits tant à cause de la richesse du corpus conservé que pour le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire ultérieure du texte de ces différents traités. Il n'est pas impossible que l'on puisse établir dans les prochaines années que d'autres archétypes perdus d'œuvres philosophiques similaires provenaient également de la même entreprise constantinopolitaine de copie dans la seconde moitié du IXe siècle.

Ces recherches codicologiques et paléographiques toujours en cours révèlent, à la sortie d'un tunnel obscur du VIIe au début du IXe siècle, une sélection de textes qui suggère à la fois une origine et une destination scolaires. Des hypothèses récentes ont tenté d'éclairer le contexte historique de cette collection. Marwan Rashed a ainsi suggéré qu'elle était destinée à la bibliothèque du palais impérial de la Magnaure, afin de servir à la réorganisation des études supérieures entreprise par le futur césar Bardas.[67] On peut s'interroger sur l'origine des modèles, vraisemblablement en onciale, utilisés pour cette entreprise. Étaient-ils déjà regroupés dans une même bibliothèque à Constantinople ou est-on allé les chercher ici et là dans l'Empire ? Qu'ils aient été à

[67] M. Rashed, « Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la "Collection philosophique" », *Studi Medievali*, 43 (2002), p. 693–717 (notamment dans sa Note complémentaire sur l'origine et la constitution de la "Collection philosophique"). La suggestion est favorablement accueillie par H. D. Saffrey, dans un article passionnant (« Retour sur le *Parisinus graecus* 1807, le manuscrit A de Platon ») retraçant l'histoire du *Parisinus graecus* 1807, son exil arménien, sa migration en Occident et ses nombreux changements de propriétaires depuis Pétrarque qui risqua de le perdre dans un incendie ! (Voir dans le présent ouvrage, p. 3–28). Elle est en revanche mise en doute par G. Cavallo, « Da Alessandria a Constantinopoli. Qualche riflessione sulla "Collezione filosofica" », *Segno e Testo* 3 (2005), p. 249–63, notamment p. 256 (Voir aussi dans le présent ouvrage, p. 155–65).

l'époque regroupés ou dispersés, leur appartenance à un même fonds platonico-aristotélicien scolaire pourrait-elle suggérer une commune origine ? Et dans ce cas, la présence de textes d'auteurs alexandrins du VIe siècle ne permettrait-elle pas d'envisager que ce soient des exemplaires de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie qui aient ainsi été apportés à Constantinople, peut-être au début du VIIe siècle ? Westerink estimait de fait que certains de ces manuscrits du IXe siècle pouvaient dépendre d'exemplaires copiés à Alexandrie au VIe siècle.[68] Marwan Rashed a récemment avancé quelques arguments suggérant qu'Étienne d'Alexandrie (Stephanus) aurait pu emporter d'Alexandrie à Constantinople, où il alla enseigner au début du VIIe siècle, une partie de ses manuscrits universitaires.[69] Même s'il est évident que la totalité du corpus philosophique conservé n'est pas issue de l'entreprise de sauvetage qui a produit la "Collection philosophique", ce mode de transmission, directement dépendant de l'initiative d'un seul professeur ayant emporté dans ses bagages un ensemble de *codices* précieux, est de nature à illustrer la ténuité et la fragilité du lien qui relie l'histoire de notre corpus aux dernières institutions antiques qui en avaient assuré la préservation.

La place des médio-platoniciens

Une autre difficulté posée par l'hypothèse d'une transmission néoplatonicienne des textes philosophiques antiques est la présence dans ce corpus des philosophes médio-platoniciens. La liste des philosophes cités par Stobée, telle que conservée par Photius, *Bibl., cod.* 167, fait apparaître quelques médio-platoniciens comme Atticus, Albinus, Harpocration et Calvenus Taurus.[70] La table du *Parisinus gr.* 1962, un des manuscrits de la Collection philosophique, montre qu'avant son démembrement, le

---

[68] Westerink, Introduction à *Damascius, Traité des premiers principes*, I, p. lxxvi–lxxvii, à propos de la "Collection philosophique" : « On peut donc se demander s'il ne s'agirait pas d'un restant de la bibliothèque de l'école philosophique d'Alexandrie. Il est impossible de dire à quel moment cette bibliothèque aurait été transférée à Constantinople : au plus tôt, avec Stephanus d'Alexandrie, au début du VIIe siècle ; au plus tard, après le milieu du IXe siècle, à la suite de recherches entreprises à l'intention des savants byzantins. »

[69] Rashed, « Nicolas d'Otrante », cité plus haut, p. 716–17.

[70] Voir J. Whittaker, « Proclus and the Middle Platonists », dans *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, cité plus haut, p. 277–91, notamment p. 279.

manuscrit contenait plusieurs textes médio-platoniciens : le *Didaskalikos* d'Alcinoos, l'édition par Albinus des cours de Gaïus, le troisième livre de la doxographie platonicienne d'Albinus (Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων), et les *Discours* de Maxime de Tyr. Étant donné le peu de considération que les néoplatoniciens du cercle de Proclus accordaient aux médio-platoniciens, qu'ils rattachaient à la sombre période ayant précédé le renouveau du platonisme assuré par Ammonius et son disciple Plotin, la présence de ces textes dans la "Collection philosophique" semble contredire notre hypothèse d'une origine proprement néoplatonicienne du corpus des œuvres philosophiques conservées en tradition directe. Pour expliquer cette anomalie, J. Whittaker[71] a estimé que ce corpus pouvait se rattacher à un *Sitz im Leben* différent. Cette collection pourrait avoir été compilée dans une bibliothèque, peut-être à l'époque de la renaissance des bibliothèques que l'on devine au IVe siècle, plutôt qu'à l'intérieur de l'école néoplatonicienne (où les *Discours* de Maxime de Tyr n'avaient guère d'utilité pédagogique), ou bien – c'est la seconde solution envisagée par Whittaker – à l'intérieur des cercles païens d'Alexandrie à la fin du Ve siècle.[72] On peut toutefois objecter à l'interprétation de Whittaker que le jugement formulé par les néoplatoniciens tardifs sur les médio-platoniciens implique qu'ils avaient une certaine connaissance de leurs œuvres. Il n'est donc pas établi que ce corpus soit issu d'un contexte autre que l'école néoplatonicienne.

L'histoire ultérieure de cette conservation

Une dernière contre-vérification à envisager est suggérée par le fait que la pratique des écoles néoplatoniciennes est peut-être décisive pour l'époque qui a été marquée par le passage du papyrus au parchemin, mais qu'elle ne saurait expliquer la survie ultérieure des textes, d'abord parce que les lieux d'implantation de ces écoles, Athènes et Alexandrie pour l'essentiel, ne s'imposèrent pas comme des centres de copie importants, et surtout parce que ces écoles elles-mêmes disparurent au

---

[71] *Ibid.*, p. 281.

[72] Voir aussi J. Whittaker, « *Parisinus gr.* 1962 and the Writings of Albinus », *Phoenix* 28 (1974), p. 320–54 et 450–56, repris dans ses *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, London 1984, n° XX–XXI ; *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon.* Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990 (Collection des Universités de France), p. xxxvi–xxxviii, notamment p. xxxvi, n. 40.

plus tard au VI[e] siècle. En fait, d'autres institutions prirent le relais, comme l'université de Constantinople à la fin du IV[e] siècle et, dans une moindre mesure pour les textes philosophiques, les bibliothèques patriarchales et monastiques. Au terme de deux siècles de transcription et de copie liées à la vie des écoles néoplatoniciennes, un stock de textes philosophiques considérable était disponible de façon à ce que, malgré toutes les vicissitudes qu'ils auraient à affronter au cours des siècles, une part non négligeable bénéficiât d'une tradition manuscrite, fût-elle des plus étroites.

Par la suite, d'autres choix idéologiques sont intervenus. A Byzance, avant le XI[e] siècle, on a accordé beaucoup plus d'importance à Aristote, du moins à un certain corpus aristotélicien, qu'à Platon, et la tradition manuscrite de ces deux philosophes et de leurs commentateurs n'a pas la même richesse ni la même intégrité.[73] On constate également une forte hostilité à l'égard du "païen" Proclus jusqu'au XI[e] et même XII[e] siècle, puis, à la suite de l'intégration de son *Hypotypôsis* astronomique dans l'enseignement officiel du Quadrivium au XIII[e] siècle, un développement de la tradition manuscrite de ses autres traités.[74]

---

[73] A propos de la *Théologie Platonicienne*, Saffrey et Westerink ont retracé l'histoire de la réception de Proclus (*Theol. Plat.*, I, p. cliv–clx). Ils opposent la bonne conservation des commentaires sur Aristote à la conservation très lacunaire des textes proprement platoniciens: «C'est que les Platoniciens étaient proscrits des écoles. La preuve en est la différence frappante entre la tradition manuscrite des commentaires aristotéliciens et celle des commentaires platoniciens. Il suffit de parcourir la collection des *Commentaria in Aristotelem Graeca* pour constater que ces ouvrages, pourtant prolixes, nous sont parvenus intacts et parfaits, tandis que les commentaires ou ouvrages platoniciens de la même époque sont tous mutilés, incomplets soit de la fin: Proclus, *In Tim., In Alc., In Parm.*; Olympiodore, *In Phaed.*, soit du début: Damascius, *In Parm., In Phaed.*, soit à la fois du début et de la fin: Jean Philopon, *De aet. mundi.* Que signifie un tel phénomène, sinon que les commentaires aristotéliciens ont été continuellement recopiés et étudiés, tandis que les livres contenant les commentaires platoniciens, négligés et abandonnés, tombaient déjà en morceaux et avaient en partie péri, lorsque l'on se décida à les translittérer ? La *Théol. plat.*, à laquelle manque probablement un tome entier, n'échappe pas à cette règle, comme aussi le *De princ.* de Damascius, dont la fin est perdue» (p. clv).

[74] Voir Saffrey et Westerink, *Theol. Plat.*, I, p. cliv–cliv, qui citent la notice de la *Souda* rappelant les positions anti-chrétiennes du philosophe. Sur le retour de Proclus à l'époque des Paléologues, voir l'étude richement documentée de M. Cacouros, «Deux épisodes inconnus dans la réception de Proclus à Byzance aux XIII[e]–XIV[e] siècles: La philosophie de Proclus réintroduite à Byzance grâce à l'*Hypotypôsis.* Néophytos Prodomènos et Kôntostéphanos (?) lecteurs de Proclus (avant Argyropoulos) dans le *xénôn* du Kralj», dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne.* Actes du Colloque de Louvain (1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Leuven U.P. – Les Belles Lettres, Leuven-Paris, 2000 (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 26), p. 589–627.

Un déclin du statut social du philosophe au Bas-Empire

Ce rôle de l'école néoplatonicienne dans la sélection et l'élimination des textes philosophiques aurait été moins déterminant si les anciennes écoles philosophiques avaient perduré et si l'enseignement de la philosophie n'avait pas connu sous l'Empire chrétien des conditions d'exercice souvent peu favorables.[75] A part quelques chaires, impériales ou municipales, on a l'impression que l'enseignement de la philosophie se réfugie dans des conventicules ou auprès de maîtres privés qui enseignent indistinctement les doctrines des différentes écoles et qui parfois touchent à d'autres professions comme la médecine. Lorsque ces institutions culturelles héritées du passé disparurent, il ne devait plus circuler qu'un corpus de textes philosophiques déjà considérablement réduit et ce n'est qu'un nombre restreint d'exemplaires qui allait devoir affronter le désert culturel des deux ou trois siècles qui précédèrent le nouvel humanisme byzantin au IXe siècle, le mouvement contemporain de traduction en syriaque, en arménien et en arabe, puis le passage de l'onciale à la minuscule. Et, comme nous l'avons dit, bien des pertes survinrent à une époque encore plus récente.

L'examen, même succinct, des témoignages littéraires et de la législation relative à l'enseignement révèle un déclin du statut social du philosophe au Bas-Empire. A moins d'être très riche et de pouvoir se cantonner dans un secteur nettement privé (ainsi à l'école néoplatonicienne d'Athènes, telle qu'elle nous est connue au Ve siècle), à moins d'obtenir une chaire dans une ville importante, il était apparemment devenu difficile de faire de la philosophie sa profession.[76]

Ces explications n'entendent pas réduire la complexité du problème à une cause unique, comme l'ont fait ces historiens qui ont expliqué la chute de l'Empire romain par le plomb des canalisations d'eau. Mais, tout en tenant compte de la multitude des facteurs qui ont entravé la conservation des textes antiques, il me semble que la période néoplatonicienne qui couvre en gros les IVe et Ve siècles de notre ère, marque un point tournant dans la transmission des textes philosophiques antiques.

---

[75] On trouvera quelques éléments d'une histoire du statut social du philosophe de métier au Bas-Empire dans mes *Études sur les Vies de philosophes*, p. 378–80.

[76] Voir G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Clarendon, Oxford 1969 ; I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité.* Seconde édition revue et considérablement augmentée, Vrin, Paris 2005 (Textes et Traditions 11), p. 230–38 (« Précisions sur le problème des immunités et la situation sociale des professeurs »).

Une situation socio-politique nouvelle moins favorable aux professeurs de philosophie, une évolution doctrinale favorisant le concordisme platonico-aristotélicien et l'élimination des autres tendances, une transformation radicale des standards de librairie n'assurant la conservation des fonds anciens qu'au prix du passage du rouleau de papyrus au codex de parchemin, des contraintes financières imposant une sélection drastique dans le corpus des philosophes du passé et privilégiant les auteurs étudiés dans l'école, tous ces facteurs qui mériteraient d'être analysés plus en profondeur ont joué un rôle déterminant dans la constitution de la tradition directe postérieure des écrits philosophiques.

Conclusion

Mais face à tous les facteurs matériels, sociologiques, historiques qui précarisaient la transmission de ces textes et provoquaient de siècle en siècle la disparition de nombre d'entre eux, il s'est trouvé à tous les âges des esprits suffisamment éclairés pour en saisir la valeur et en assurer la copie ou au moins la conservation, et d'autres encore pour les traduire en diverses langues, les paraphraser, les annoter et les commenter, parfois même s'en inspirer pour construire leur propre philosophie. Pour nous aussi qui affrontons à notre tour de nouveaux supports, c'est peut-être cette activité fondamentale de transmission de l'héritage antique qui restera notre plus grand titre de gloire. Nous pourrons dire à nos successeurs, s'il s'en trouve : nous vous transmettons ce que nous avons reçu, nous avons essayé d'y mettre un peu d'ordre, nous avons édité et traduit ces textes, nous avons ajouté des gloses pour expliquer ce que nos contemporains n'étaient plus en mesure de comprendre facilement, nous n'avons pas nous-mêmes tout compris, mais tout est bien là.

DEUX TRAITÉS PLOTINIENS CHEZ EUSÈBE DE CÉSARÉE

Marie-Odile Goulet-Cazé

Les traités des philosophes néoplatoniciens ne restaient pas confinés dans leurs bibliothèques. Ils pouvaient circuler d'un bout à l'autre de la Méditerranée. Des chrétiens parfois y avaient accès, en Orient comme en Occident. Eunape, dont les exagérations coutumières se fondaient sur une part de réalité, prétend même qu'à son époque, dans les premières années du Ve siècle, les "masses" connaissaient les écrits de Plotin davantage encore que les œuvres de Platon. Un des témoins les plus importants de la circulation de ces traités est Eusèbe de Césarée. Trois extraits émanant de deux traités de Plotin : V 1 et IV 7, sont en effet cités par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique* XI 17, XV 10 et 22. On peut déjà s'interroger sur la façon dont ces deux traités plotiniens ont pu, depuis Rome où Plotin les avait rédigés avant 263,[1] parvenir à Césarée de Palestine où Eusèbe les avait entre les mains au début du IVe siècle quand il composa les livres XI et XV de son ouvrage. Mais ces citations soulèvent un problème encore plus intéressant, car deux de ces extraits, ceux tirés de IV 7, sont aujourd'hui absents de la tradition directe des *Ennéades*. Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer l'origine de ces passages : selon certains, ces extraits auraient été empruntés à une édition des traités de Plotin antérieure à celle de Porphyre ; selon d'autres, Eusèbe a pu utiliser un texte remontant aux exemplaires privés d'un élève de Plotin, Amélius, qui avait émigré en Orient avant la mort de Plotin ; selon d'autres enfin, l'absence de ces passages des *Ennéades* proviendrait d'un simple accident de la tradition directe.

[1] Porphyre les mentionne en effet parmi le groupe de traités écrits par Plotin avant que lui-même n'arrive dans son école en 263. Cf. le ch. 4 de la *Vita Plotini* de Porphyre.

1. *L'hypothèse d'une édition d'Eustochius*

L'hypothèse qui a été longtemps avancée suppose qu'Eusèbe avait en mains une édition des traités de Plotin due à un certain Eustochius,[2] sans doute le médecin qui soigna Plotin jusqu'à sa mort en 270 et qui était seul présent lors de la mort du maître (*V.P.* 2.12, 23, 34; 8.12). On a fondé l'existence de cette édition sur une scholie à *Enn.* IV 4, 29.55, et supposé que Plotin, au moment de mourir, avait pu confier à Eustochius le soin de regrouper tous ses traités et de les éditer. Voici le texte de cette scholie conservée par certains manuscrits de trois des grandes familles de manuscrits des *Ennéades*: *w* (A, E), *x* (R, J) et *y* (C, M):

> Ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δεύτερον περὶ ψυχῆς καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον· ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται[3] τὰ ἑξῆς τῷ δευτέρῳ.
>
> C'est jusqu'ici qu'allait dans les (manuscrits) d'Eustochius le second traité *Sur l'âme* et à cet endroit commençait le troisième traité. Dans les (manuscrits) de Porphyre au contraire, ce qui suit est rattaché au second traité.

Les traités *Sur l'âme* en cause dans la scholie correspondent à *Ennéades* IV 3, 4 et 5; ce sont des traités qui ont été rédigés par Plotin pendant que Porphyre était à Rome dans son école, donc entre 263 et 268 (*V.P.* 5.20–25). Le titre qui est donné à ces trois traités chez Eustochius (Περὶ ψυχῆς) n'est pas celui imposé par Porphyre dans sa propre édition. Ce dernier, dans la table systématique de la fin de la *Vita Plotini* 25.16–21, dans le *Pinax* précédant les *Ennéades* et dans les *Ennéades* elles-mêmes, en tête des traités correspondants, donne à ces traités les titres suivants:

---

[2] Sur l'édition d'Eustochius, voir M.-O. Goulet-Cazé, «L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*», dans L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, *Porphyre, La Vie de Plotin,* I. *Travaux préliminaires et index grec complet*, Vrin, Paris 1982 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 6), p. 231–327, notamment p. 287–94; L. Brisson, «Une édition d'Eustochius ?», dans L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O'Brien, J. Pépin, H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, *Porphyre, La Vie de Plotin*, II, Vrin, Paris 1992 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16), p. 63–69; M.-O. Goulet-Cazé, «Remarques sur l'édition d'Eustochius», *Ibid.*, p. 71–76.

[3] Dans E et R, συνάπτεται est suivi de καί, ce qui aboutit à la traduction suivante: «dans les manuscrits de Porphyre, ce qui suit aussi est rattaché au second traité». Henry et Schwyzer n'ont pas retenu la version de E et R sur ce point, mais lui ont préféré celle de A, J et C, M (cf. P. Henry, *Études plotiniennes* I. *Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles 1938 [Museum Lessianum, Section philosophique 20], p. 358–59).

Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον (= IV 3), Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν δεύτερον (= IV 4), Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὄψεως (= IV 5). On s'étonne moins que le titre d'Eustochius rejoigne ceux de la table chronologique de la *Vita Plotini* (5.20–25) où on lit : Περὶ ψυχῆς πρῶτον, Περὶ ψυχῆς δεύτερον, Περὶ ψυχῆς τρίτον ἢ περὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν.

De cette scholie on peut donc tirer plusieurs conclusions :

- il y avait deux réalités littéraires comparables qui sont mises ici en parallèle : l'une rattachée au nom d'Eustochius, l'autre à celui de Porphyre ;
- les titres pouvaient être différents dans les deux ensembles ;
- certains traités étaient divisés différemment chez Eustochius et chez Porphyre, puisque le troisième livre du Περὶ ψυχῆς, correspondant à IV 5, commençait plus tôt chez Eustochius que chez Porphyre. Dans la version d'Eustochius en effet le traité IV 4 se terminait au ch. 29, ce qui faisait commencer le traité IV 5 au ch. 30, alors que les ch. 30 à 45 font encore partie de IV 4 dans les *Ennéades.*[4]

Est-il légitime à partir de cette seule scholie de conclure à une édition d'Eustochius ?

Rappelons que Porphyre n'évoque aucune édition des traités de Plotin antérieure à la sienne. Peut-être considérait-il que seules les *Ennéades* étaient une édition digne de ce nom et qu'il était le seul et unique éditeur de Plotin, mandaté par le maître. Porphyre rapporte en effet que Plotin lui avait confié le soin d'assurer la mise en ordre et la correction de ses livres et qu'il avait promis à Plotin de son vivant de s'acquitter de cette tâche (*V.P.* 24.2–3). Curieusement d'ailleurs Porphyre n'achèvera ce travail d'édition qu'une trentaine d'années après la mort de Plotin.[5]

Mais la scholie, en mettant en parallèle ἐν τοῖς Εὐστοχίου et ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου, laisse entendre qu'il s'agit de deux réalités littéraires de même ordre, connues des lecteurs éventuels. Dans le cas de Porphyre, il s'agit selon toute vraisemblance des *Ennéades*, puisque la division évoquée est bien celle que l'on rencontre dans l'édition porphyrienne et que la scholie est conservée par la tradition directe des *Ennéades*. Dans

[4] Cf. Henry, *États*, p. 17.

[5] Porphyre a 30 ans quand il arrive à Rome en 263 et c'est en 301, quand il est dans sa soixante-huitième année (*V.P.* 23.21–14), qu'il rédige la *Vita Plotini* qui va servir de préambule aux *Ennéades* ; or Plotin est mort en 270.

le cas d'Eustochius il s'agissait soit d'une véritable édition (mais elle n'est par ailleurs nulle part attestée et on ignore si c'était une véritable édition avec le travail de correction qu'une telle entreprise suppose), soit simplement d'une recension différente des traités plotiniens (on ne sait si celle-ci était complète ou partielle : Eustochius a-t-il pu avoir accès à tous les traités de Plotin à la mort de celui-ci ?). Eustochius a pu seulement regrouper tous les traités qui étaient en sa possession à la mort du maître et qui circulaient dans l'école sous des titres divergents (*V.P.* 4.16–18). Un cas analogue est fourni par les exemplaires copiés par Amélius sur les originaux de Plotin (cf. *V.P.* 20.6 : ἐκ τῶν Ἀμελίου ; 20.8 τὰ παρ' Ἀμελίου). Ce disciple de Plotin les emporta d'ailleurs en Orient et permit à Longin d'en faire faire des copies. Parler en pareil cas d'édition, comme on l'a fait parfois,[6] c'est dépasser la portée des témoignages.[7] Le fait que Porphyre en *V.P.* 4.14–15 emploie le participe ἐκδεδομένα et le nom ἔκδοσις, des termes qui très souvent renvoient à une réalité éditoriale, n'implique pas non plus l'existence d'une édition préporphyrienne des traités plotiniens. Ces termes, dans le contexte, ne font pas allusion à une édition. Porphyre est en train de parler des vingt et un livres écrits par Plotin avant que lui-même n'arrive à Rome : «Je constate en outre qu'ils sont *communiqués* à un petit nombre. Car la *communication* n'en était pas encore facile, elle ne se faisait pas dans la bonne conscience, ni simplement, mais en sélectionnant avec rigueur ceux qui les recevaient».

Que le texte transmis par Eustochius ait été une véritable édition ou une simple recension, différente du texte des *Ennéades*, il faut bien admettre que les deux versions, celle d'Eustochius et celle des *Ennéades*, ont circulé parallèlement puisqu'il était possible de les comparer, comme l'atteste la scholie.

Il reste à s'interroger sur la source immédiate des citations d'Eusèbe. Deux arguments ont été avancés pour rattacher les citations d'Eusèbe à une version préporphyrienne du texte de Plotin : la division du traité IV 7 dont semble témoigner la *Préparation évangélique* et qui est absente

[6] Brisson, « Une édition d'Eustochius ? », p. 63–69, considère néanmoins qu'Amélius avait bel et bien fait une édition des traités de Plotin.

[7] Si l'on pense qu'il existait bel et bien une édition préporphyrienne des traités de Plotin, on est contraint, en raison du parallèle établi par la scholie évoquée plus haut, de reconnaître que seule la version d'Eustochius pourrait éventuellement prétendre à ce titre.

des *Ennéades* (2), et la présence chez Eusèbe d'un long morceau absent de l'édition porphyrienne (3).

2. *Le texte d'Eusèbe témoigne-t-il d'une division en deux livres du traité IV 7 de Plotin?*

Eusèbe cite des extraits du traité IV 7, Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς, à deux reprises au livre XV de sa *Préparation évangélique*. En XV 10 il en reprend le chapitre IV 7, 8[5], consacré à l'entéléchie, et il lui donne le titre suivant: Πλωτίνου ἐκ τοῦ *Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς δευτέρου* πρὸς Ἀριστοτέλην ἐντελέχειαν τὴν ψυχὴν εἶναι φήσαντα, «De Plotin, tiré du second livre *Sur l'immortalité de l'âme,* contre Aristote qui a prétendu que l'âme est une entéléchie», et en XV 22 il en cite les chapitres IV 7, 1–8[4].28 avec l'intitulé suivant: Πρὸς τοὺς Στωικοὺς ὅτι οὐ δύναται σωματικὴ εἶναι ἡ ψυχή· ἀπὸ τοῦ *α´ Περὶ ψυχῆς* Πλωτίνου, «Contre les Stoïciens, que l'âme ne peut pas être corporelle; tiré du premier livre *Sur l'âme*».

Bien qu'une partie de ces textes soit absente des *Ennéades* et indépendamment du fait qu'Eusèbe rapporte les deux extraits à un titre différent (Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς et Περὶ ψυχῆς), il ne fait pas de doute que ces citations se rapportent au traité IV 7. Or, la présence de δευτέρου et d'α´ suggère à première vue que dans l'exemplaire dont disposait Eusèbe le traité IV 7 était divisé en deux traités. C'est une observation qu'ont mise à profit P. Henry, J. Rist et W. Theiler.

P. Henry,[8] partant du fait que la scholie à IV 4, examinée plus haut, nous apprend à propos des traités IV 3, 4 et 5 que la division des traités pouvait être différente chez Eustochius et chez Porphyre, voit dans la division de IV 7 une preuve de la provenance eustochienne des citations d'Eusèbe. Les *Ennéades* étant groupées en six séries de neuf, si IV 7 était divisé en 2, elles compteraient 55 traités et non 54. Il en conclut qu'Eusèbe ne peut avoir tiré ses extraits de l'édition porphyrienne.

Henry et Schwyzer, dans la préface à leur *Editio maior* t. II, 1959, p. x, continuent à envisager au moins la possibilité que la division en deux livres que l'on rencontre chez Eusèbe se soit trouvée dans l'édition

[8] P. Henry, *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Leroux, Paris 1935 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 50), p. 73–79.

d'Eustochius, puisqu'ils s'expriment ainsi à propos des deux fragments présents chez Eusèbe : « Non igitur errabimus, si Eusebium ex editione hausisse profitebimur, ubi in duos libros divisus erat idem textus. Quam fuisse Eustochii non prorsus constat, sed, quia alia ignoratur editio, veri simillimum est ».

J. Rist,[9] s'appuyant sur la mention d'un premier et d'un second livre, estime lui aussi qu'Eusèbe connaissait une édition de Plotin différente de celle de Porphyre, où IV 7 était divisé en deux, et que les extraits de Plotin qu'on lit dans la *Préparation évangélique* ne proviennent pas des *Ennéades.* Il souligne par ailleurs que rien chez Eusèbe ne prouve que celui-ci connaissait davantage de traités de Plotin que les deux qu'il cite : IV 7 et V 1. Plutôt que d'une édition d'Eustochius il pense que les extraits cités par Eusèbe pourraient venir des exemplaires d'Amélius ou des copies qu'en fit faire Longin.[10]

W. Theiler[11] refuse pour sa part que les citations d'Eusèbe puissent venir d'Eustochius et envisage que la division de IV 7 en deux traités que l'on rencontre chez Eusèbe puisse être le vestige d'une organisation des traités plotiniens conçue tout d'abord par Porphyre, puis abandonnée au moment de l'édition définitive des *Ennéades.* Theiler part du fait, déjà remarqué par Henry,[12] que tous les manuscrits des *Ennéades* transmettent l'écrit, qui dans les éditions est le traité IV 1 : Περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον, comme dernier morceau des ἐπισκέψεις διάφοροι à la fin de la troisième *Ennéade* (III 9). Telle était donc la place que Porphyre voulait au départ attribuer à ce passage dans son édition. Par ailleurs, pour obtenir le nombre de neuf traités dans sa quatrième *Ennéade*, Porphyre aurait prévu de diviser en deux IV 7. Mais à la dernière minute, au moment où il écrivit la *Vita Plotini*, il aurait projeté de mettre le dernier chapitre de III 9 après le premier traité de la quatrième *Ennéade* (Ficin l'ayant rangé à tort en IV 1 au lieu de IV 2, les éditions ultérieures lui ont conservé ce numéro IV 1). La division de IV 7 devenait dès lors inutile et Porphyre y aurait renoncé. Mais dans l'exemplaire originel du texte des *Ennéades* cette modification qui

[9] J. Rist, « Basil's "Neoplatonism" : its Background and Nature », dans P. J. Fedwick, *Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, p. 137–220, repris dans J. M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage,* Variorum, London 1985, étude nº XII (pagination identique), notamment p. 140–41 ; 159–65.

[10] Nous reviendrons plus loin (p. 89) sur la position de Rist.

[11] Dans son compte rendu de P. Henry, *Les États du texte de Plotin* (1938) paru dans *Byzantinische Zeitschrift* 41 (1941), p. 169–76, notamment p. 174.

[12] Henry, *États*, p. 37–40.

consistait à ranger le dernier chapitre de III 9 en deuxième position dans la quatrième *Ennéade* n'a été introduite qu'au dernier moment. C'est ainsi que tous les manuscrits auraient laissé IV 1 à son ancienne place, c'est-à-dire à la fin de III 9 (si bien que l'on dispose de deux versions du même texte, une à la fin de III 9 et l'autre en IV 1, avec quelques variantes de l'une à l'autre) et qu'Eusèbe, dans l'exemplaire qu'il lisait, voyait encore le traité IV 7 divisé en deux. Selon cette hypothèse, la division de IV 7 chez Eusèbe correspondrait donc à une étape antérieure au choix final de Porphyre. Ces considérations de Theiler, dans la mesure où elles supposent qu'Eusèbe utilisait un exemplaire où IV 7 était encore divisé en deux selon ce qu'avait voulu Porphyre à un moment donné, vont dans le sens d'une utilisation par Eusèbe des *Ennéades*, ou du moins d'une version préparatoire de celles-ci, et non d'une utilisation de l'édition d'Eustochius. Cette utilisation des *Ennéades* est d'autant plus vraisemblable, rappelle en outre Theiler, qu'Eusèbe dans sa *Préparation évangélique* avait l'habitude de citer fréquemment des ouvrages de Porphyre.

D'autres cependant ont refusé d'admettre que le traité IV 7 ait jamais fait l'objet d'une division. C'est le cas notamment de P. Kraus et de A. Carriker.

P. Kraus,[13] constatant que le premier passage cité par Eusèbe en XV 10 vient dans l'*Ennéade* IV 7 après le second passage cité en XV 22, suppose qu'un lecteur ancien de l'ouvrage d'Eusèbe, comparant le texte de ce dernier et celui de Porphyre, a pu ajouter chez Eusèbe, en marge des deux extraits, les mots δεύτερον et πρῶτον, afin d'indiquer par là l'ordre original de ces deux extraits dans le traité de Plotin. Il suppose encore que par la suite un copiste a intégré ces gloses dans le texte et que, persuadé qu'il s'agissait d'une indication de livres, il a corrigé les nominatifs en génitifs. Kraus remarque en outre à juste titre qu'une séparation du traité en deux livres en 8^5, qu'il faille la prêter à Eustochius ou à qui que ce soit d'autre, aurait reposé sur une analyse fort maladroite du texte. Le bon sens eût été en effet de séparer 1–8 (critiques par Plotin des positions des adversaires) et 9–15 (position personnelle de Plotin). Comme nous le verrons plus loin, Kraus est celui qui nous semble avoir formulé l'hypothèse la plus juste.

[13] P. Kraus, « Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin », *Revue de l'histoire des religions* 113 (1936), p. 207–18 ; repris dans *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen*, Gesammelte Aufsätze hrsg. und eing. von Rémi Brague, Olms, Hildesheim – Zürich – New York 1994, p. 301–12.

H.-R. Schwyzer,[14] dans son article « Plotinos » de 1951, a par la suite fait remarquer – et en fait cette remarque va contre l'hypothèse de l'édition d'Eustochius que lui-même et Henry continuent d'envisager comme une possibilité dans la préface du tome II de l'*Editio maior* de 1959 – qu'il n'y a point de trace d'une division de IV 7 dans le livre III de la Pseudo-*Théologie d'Aristote*[15] à l'endroit où l'on passe au chapitre sur l'entéléchie.

Récemment A. Carriker[16] a proposé une nouvelle explication. En XV 10, Eusèbe a pu renvoyer au traité Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς en indiquant δευτέρου à cause du second rang que ce traité occupe dans l'ordre chronologique des traités de Plotin tel qu'il nous est transmis par la *Vita Plotini* 4.24. Carriker suppose en effet qu'Eusèbe avait à sa disposition les *Ennéades* ainsi que la *Vita Plotini* qui leur servait d'introduction et où l'ordre chronologique de composition des traités était indiqué. Quand, ensuite, en XV 22, Eusèbe cite à nouveau un extrait de IV 7, il le désigne comme étant le premier : α´, signalant ainsi que le traité *Sur l'immortalité de l'âme* est le premier traité consacré au thème de l'âme dans l'ordre chronologique. Dans les deux cas Eusèbe aurait voulu aider son lecteur qu'il suppose plus familier d'une édition chronologique des traités de Plotin – celle d'Amélius ou celle d'Eustochius – que des *Ennéades.* Eusèbe lui même aurait connu certains traités à travers une de ces éditions préporphyriennes. Cette interprétation en soi ingénieuse présente des faiblesses. Elle suppose qu'Eusèbe avait en mains deux versions des traités plotiniens, une version préporphyrienne et les *Ennéades* ; que l'ordre chronologique aurait été mieux connu de ses lecteurs éventuels que l'ordre des *Ennéades* ; qu'Eusèbe aurait pensé être utile à son lecteur en fournissant à celui-ci des chiffres sans plus d'explication, enfin et surtout que ces deux chiffres ne signifient pas la même chose, l'un indiquant que le traité est deuxième dans l'ordre chronologique, l'autre qu'il s'agit du premier traité consacré à l'âme. Ces éléments rendent la supposition de Carriker gratuite ; rien n'atteste que les lecteurs d'Eusèbe aient pu connaître deux éditions du texte de Plotin.

Pour notre part, c'est de l'explication de Kraus que nous nous rapprocherions le plus. Mais c'est à Eusèbe lui-même plutôt qu'à un

---

[14] H.-R. Schwyzer, art. « Plotinos », *RE* XXI 1, 1951, col. 506–507.

[15] Nous parlons de cet ouvrage dans la troisième partie de la présente étude, à la page 83.

[16] A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Brill, Leiden 2003 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 67), notamment p. 108–12.

lecteur que nous attribuerions l'origine du δευτέρου et de l'α΄. Eusèbe a sans doute, au cours de ses lectures préparatoires au livre XV de la *P.E.*, sélectionné deux passages de IV 7 qui correspondent aux deux thématiques qui l'intéressaient (critique des Stoïciens, puis critique d'Aristote avec le chapitre sur l'entéléchie). Voulant ensuite donner à son copiste des instructions pour l'insertion de ces deux passages dans le texte de la *Préparation évangélique*, l'un en XV 10 et l'autre en XV 22, il a pu dans le canevas préparatoire de l'ouvrage où il devait préciser la liste des passages à insérer et les transitions,[17] indiquer β΄ à la suite de la référence du traité de Plotin qu'il souhaitait insérer en XV 10 pour signifier au copiste que c'était le second extrait dans l'ordre de IV 7 qui devait être inséré en premier lieu. La mention β΄ aurait été ensuite recopiée à tort par le copiste qui aurait vu là une indication de livre et qui l'aurait accolée au titre ἐκ τοῦ Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς. La même explication peut être donnée de la formule qui est dans le titre de XV 22 : ἀπὸ τοῦ α΄ Περὶ ψυχῆς. Eusèbe aurait voulu signifier à son copiste que le passage à insérer en XV 22 était le premier extrait dans la suite des extraits de IV 7 qu'il avait préparés.

Plusieurs éléments viennent appuyer cette hypothèse. Tout d'abord, interpréter ces chiffres comme se rapportant au numéro des livres cités irait, dans le cas du δευτέρου, contre la pratique habituelle d'Eusèbe. Une référence comme celle du titre de XV 10 (ἐκ τοῦ Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς δευτέρου) est en effet sans parallèle dans l'ouvrage. Eusèbe dans sa *P.E.*, qu'il s'agisse de la table des matières des différents chapitres, des titres de ces chapitres ou des titres cités dans le texte comme tel, n'indique jamais le numéro d'un livre après le titre de ce livre. Voici des exemples de différents types de titres avec nombre ordinal que l'on rencontre dans la *Préparation évangélique* :

ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Βιβλιοθηκῶν (II 2, 35) ;
ἐκ τοῦ πρώτου συγγράμματος τῆς Φίλωνος Φοινικικῆς ἱστορίας (IV 16, 11) ;
ἐν τῇ τετάρτῃ Ἰταλικῶν (IV 16, 12) ;
ἐν εἰκοστῇ βίβλῳ τῆς ἱστορικῆς Βιβλιοθήκης (IV 16, 19) ;
ἀπὸ τοῦ α΄ Στρωματέως (table des matières du livre IX, titre 6) ;
ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Περὶ Ἱεροσόλυμα (IX 20, 1) ;
ἐν τῇ ιδ΄ τῶν Περὶ Ἱεροσόλυμα (IX 24, 1) ;

[17] Voir ce que dit, à propos du processus de composition de telles compilations, T. Dorandi, *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, Les Belles Lettres, Paris 2000 (L'âne d'or), p. 44–50, qui s'appuie sur Pline l'Ancien, Clément d'Alexandrie, le papyrus d'Origène *PCair* J 88747 et le papyrus de Philodème *PHerc* 1021.

ἐν ἕκτῳ Στρωμάτει (X 1, 9);
ἀπὸ τοῦ πρώτου τῶν Κλήμεντος Στρωματέων (titre de X 12);
ἀπὸ τοῦ πρώτου Φλαυίου Ἰωσήπου Περὶ τῆς Ἰουδαίων ἀρχαιότητος (titre de X 13)
ἀπὸ τοῦ δευτέρου τῆς Πολιτείας (titre de XII 4);
ἀπὸ τοῦ ἑβδόμου Περὶ φιλοσοφίας Ἀριστοκλέους (XV 14).

Le seul (faux) cas que nous ayons trouvé où l'ordinal a l'air d'être placé après le titre se trouve en XI 9, 8; en fait l'ordinal est alors épithète du mot σύγγραμμα: Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορείου…ἃς ἐν τῷ Περὶ τἀγαθοῦ δευτέρῳ συγγράμματι, ce qui ne correspond pas à la formulation employée en XV 10.

Nous avons cependant repéré, non point cette fois dans le texte, mais dans l'apparat, un autre cas finalement assez similaire à celui du δευτέρου et qui nous conforte dans notre interprétation. Si on regarde l'apparat de Mras, on s'aperçoit qu'en XV 2, tandis que B, un manuscrit de la famille 2, a pour titre: Περὶ τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας καὶ τῶν περὶ τοῦ ἀνδρὸς ἱστορουμένων· ἤτοι Ἀριστοκλέους τοῦ περιπατητικοῦ περὶ Ἀριστοτέλους, I^b, un manuscrit de la famille 1, présente un titre différent avec un chiffre ordinal placé après le titre: ἀπὸ τῶν Ἀριστοκλέους τοῦ περιπατητικοῦ περὶ Ἀριστοτέλους καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ ἱστορουμένων· ἀπὸ τοῦ περὶ φιλοσοφίας *ἑβδόμου*, tandis que trois autres manuscrits de la famille 2, OVN, ont pour titre une abréviation de ce titre de I^b: Ἀριστοκλέους τοῦ περιπατητικοῦ περὶ Ἀριστοτέλους. En fait en XV 1, à la fin du prologue du livre XV, Eusèbe dit qu'il va exposer la défense d'Aristote que produisit Aristoclès, ἐν τῷ ἑβδόμῳ περὶ φιλοσοφίας. Il est facile de supposer qu'un lecteur ou qu'un copiste a rajouté en marge du titre du chapitre 2 la mention ἑβδόμου, et que celle-ci a ensuite été maladroitement incorporée dans le titre par un copiste. Ce dernier en effet n'a pas respecté la façon de faire habituelle d'Eusèbe et a accolé l'ordinal après le titre. Il est amusant de voir comment les éditeurs ont réagi. Mras, se rendant probablement compte qu'Eusèbe n'aurait pas formulé ainsi son titre, a changé la place de l'ordinal et a écrit: ἀπὸ τοῦ ἑβδόμου περὶ φιλοσοφίας Ἀριστοκλέους τοῦ περιπατητικοῦ, tout en mentionnant dans l'apparat sa correction; des Places, s'étant fait peut-être la même remarque, a préféré choisir le titre de B. A notre avis, ni l'ἑβδόμου de XV 2 ni le δευτέρου de XV 10, ne remontent à Eusèbe; ces deux ordinaux pourraient résulter d'une insertion ultérieure due, dans le cas de XV 2, à un souci de précision d'un copiste ou d'un lecteur, et dans le cas de XV 10 à une mauvaise interprétation du copiste.

Nous en concluons que les indications δευτέρου et α′ données par Eusèbe dans le canevas préparatoire de son ouvrage auraient été mal interprétées par le copiste qui les aurait comprises comme des indications de livres et qui, au lieu de les supprimer, les aurait accolées aux titres. Δευτέρου aurait été placé après le titre, contrairement à la façon de faire habituelle d'Eusèbe, tandis que l'introduction de l'α′ aurait respecté la pratique de celui-ci.[18] En fait, comme nous le verrons un peu plus loin, ce n'est vraisemblablement pas δευτέρου qu'Eusèbe aurait écrit, mais seulement β′, ce qui laissait au copiste l'interprétation du cas de cet ordinal (nominatif, génitif . . .).

Il convient de signaler encore que la tradition manuscrite d'Eusèbe, contrairement à ce qu'on pourrait croire en ne consultant que la seule édition Mras et son apparat, n'est pas unanime concernant l'indication α′. Certains manuscrits en effet n'ont pas cet α′. Peut-être faut-il voir là un signe que cette indication n'allait pas de soi; il est difficile de tirer des conclusions plus précises, car on ne peut exclure la négligence des copistes qui ont très bien pu laisser tomber un α′. C'est en consultant les premières éditions de la *P.E.* : celle de Robert Estienne (Paris 1544), celle de François Viguier (Paris 1628), et la réimpression de cette dernière avec traduction latine (Leipzig 1688), que nous nous sommes douté de ce manque d'unanimité. Il se trouve en effet que ces trois éditions, dans leur table des matières et dans le titre du second extrait, ont ἀπὸ τοῦ Περὶ ψυχῆς Πλωτίνου *(ex libro Plotini De animo)* sans aucune mention de l'α′. Les éditions Estienne et Viguier se sont appuyées sur D (famille 2), et E (famille 1), auquel Viguier a ajouté des leçons de C (famille 2). Quelques investigations dans la tradition manuscrite s'imposaient à nous par conséquent, afin de comprendre pourquoi ces éditions ne comportaient pas l'α′. Un très bref rappel de la situation de la tradition manuscrite de la *Préparation évangélique* peut être utile.

Liste des manuscrits

Bien que Mras, l'éditeur de référence,[19] ne fournisse pas de stemma comme tel, il explique dans l'introduction du tome I de son édition de 1954,[20] qu'il y

[18] On trouve effectivement ailleurs chez Eusèbe ce genre de titre. Ainsi par exemple en XV 17: ἀπὸ τοῦ πρώτου Περὶ τἀγαθοῦ Νουμηνίου ou encore en XI 35, 6: ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ψυχῆς.

[19] *Eusebius Werke*, 8. Bd, *Die Praeparatio evangelica*, herausgegeben (…) von K. Mras, 1. Teil, Akademie-Verlag, Berlin 1954 ; 2. Teil, Berlin 1956.

[20] Cf. Mras, *Eusebius Werke*, I, p. xiii–li.

a deux grandes familles de manuscrits de la *P. E.*[21] Nous avons pu en consulter les représentants les plus importants :

Famille 1

A *Parisinus graecus* 451, écrit en 914 ;
Copié sur A : H = *Marcianus graecus* 343, XI[e] s. ;
[Ni A ni H ne nous intéresseront, car ils n'offrent que les cinq premiers livres de la *P. E.* et n'ont donc pas le livre XV].

I *Marcianus graecus* 341, XV[e] s. (ce manuscrit I est écrit par une première main I[a] jusqu'au fol. 265[v] et du fol. 295 au fol. 300, puis par une seconde main I[b] du fol. 266 au fol. 294, les deux mains ayant eu apparemment le même modèle) ;
Copié sur I : j = *Marcianus graecus* 342 ;
Copié sur j : E = *Parisinus graecus* 468, complété et corrigé à partir de D (famille 2) ;

Famille 2

O *Bononiensis graecus* 3643, fin du XIII[e] s. ;
Copié sur O : G = *Laurentianus* VI 9, daté de 1344 ;
Copiés sur G : F = *Laurentianus* VI 6, et C = *Parisinus graecus* 466 ;

B *Parisinus graecus* 465, XIII[e] s. (il appartient à la deuxième famille tout en ayant été influencé par la première) ;

N *Neapolitanus graecus* II AA 16, du XV[e] s. ;

D *Parisinus graecus* 467, du XVI[e] s., copié sur le même modèle que N sauf pour le livre IX copié sur I ou sur j ;

V *Vatopedinus* 180, début du XIV[e] s.

Apparats de l'édition Mras

Regardons maintenant les renseignements que nous fournit l'apparat de Mras à propos des titres de XV 10 et XV 22 de la *Préparation évangélique*.

XV 10

Dans la table des matières du livre XV (t. II, p. 340) transmise par B I[b] ON(D),[22] on peut lire : Πλωτίνου ἐκ τοῦ Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς δευτέρου πρὸς Ἀριστοτέλην ἐντελέχειαν τὴν ψυχὴν εἶναι φήσαντα, avec cette précision dans l'apparat critique que le titre entier a été barré dans B au moment du travail de *rubricatio*.

En tête du chapitre XV 10 le titre est identique à celui de la table des matières et on peut lire dans l'apparat (t. II, p. 372) : « Die Überschrift in I[b]ONV » avec la précision que δευτέρου est omis dans V et que B n'a ni le titre ni le chapitre.

[21] Se reporter aussi au travail antérieur de P. Henry, dans *Recherches*, p. 27–56 (ch. II : « Le témoignage des manuscrits »).

[22] Mras, *Eusebius Werke*, I, p. xlvi–xlvii, met D entre parenthèses, car il considère qu'il ne doit l'utiliser qu'à titre subsidiaire à côté de N, puisque N et D sont copiés sur le même modèle et que D dans l'ensemble est de moins bonne qualité que N.

XV 22

Dans la table des matières du livre XV (t. II, p. 340), le titre s'arrête après εἶναι ἡ ψυχή et par conséquent n'offre pas la précision qui nous intéresse : Πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς ὅτι οὐ δύναται σωματικὴ εἶναι ἡ ψυχή ; l'apparat précise que dans B le titre a été barré au moment du travail de *rubricatio*.

En tête du chapitre XV 22 le titre est plus complet que dans la table des matières : : Πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς ὅτι οὐ δύναται σωματικὴ εἶναι ἡ ψυχή· ἀπὸ τοῦ α′ Περὶ ψυχῆς Πλωτίνου, et on peut lire dans l'apparat (t. II, p. 387) : « Die Überschrift in ONV » avec la précision que ἀπὸ – ψυχῆς est omis dans V et que le titre ainsi que la plus grande partie du chapitre manquent dans B.

Nous avons pu consulter directement les manuscrits qui se trouvent à la BnF, en l'occurrence B, C, D, E, et sur microfilms ou sur CD-Rom I, O et N.[23] Concernant XV 10, nous préférons, par souci de clarté, donner les indications sur le δευτέρου sous forme de tableau.

Sigles des manuscrits	Table des matières	Titre en tête du chapitre
I	fol. 280^{r} δευτέρου	fol. 291^{r} δευτέρου
E	fol. 413^{v} δευτέρου	fol. 425^{r} δευτέρου
B	fol. 189^{r} Δευ^{τν}	fol. 196^{r} titre + chapitre sont omis[24]
C	fol. 333^{r} β̑	fol. 343^{v} δευτέρου
D	fol. 356^{r} ϐ̑	fol. 367^{v} δευτέρου
O	fol. 226^{r} ϐ^{ας}	fol. 233^{v} δευτέρου
N	fol. 373^{v} Β̄	fol. 383^{v} δευτέρου
V d'après l'apparat de Mras[25]	table non consultée	δευτέρου manque

On constate que toute la tradition, sauf V semble-t-il, comporte le nombre ordinal, le plus souvent sous la forme δευτέρου, mais parfois sous d'autres formes : δεύτερον dans le cas de B et peut-être δευτέρας[26]

[23] Tous nos remerciements vont aux collègues de la section grecque de l'IRHT (Paris) qui ont mis à notre disposition des microfilms et un CD-Rom de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe grâce auxquels nous avons pu faire un certain nombre de vérifications.

[24] En effet, au fol. 196^{r}, à la fin de XV 9, aux deux tiers de la page, sans aucun signe de rupture apparent, Eusèbe écrit συνάψω δ' αὐτοῖς, καὶ τὰ Πλωτίνου οὕτως ἔχοντα, puis saute XV 10 (Plotin) et XV 11 (Porphyre) – chapitres qui, effectivement, ont été barrés de rouge dans la table des matières – pour enchaîner directement avec le titre de XV 12.

[25] Nous n'avons pu consulter le manuscrit *Vatopedinus* 180. Pour sa part, Mras explique (I, p. xlviii) qu'il a eu à sa disposition la reproduction photographique d'un certain nombre de ses folios, notamment de ceux contenant le livre XV en son entier, mais à l'exception de la table des matières : « Fol. 352^{v} bis Fol. 382^{r} : das ganze 15. Buch (mit Ausnahme des Inhaltsverzeichnisses) ».

[26] Un copiste, travaillant de façon un peu mécanique, a pu se laisser entraîner par la présence de ψυχῆς et mettre l'adjectif au génitif féminin singulier.

dans celui de O (l'abréviation en fait est difficile à lire ; on peut en tout cas dire que de façon certaine il ne s'agit pas de δευτέρου).

Notons de surcroît une divergence entre certains manuscrits, qui traduit un problème supplémentaire et que l'édition Mras bizarrement ne signale pas. Dans quatre manuscrits de la famille 2 (B, C, D et O), la table des matières, au lieu de Πλωτίνου ἐκ *τοῦ* Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς... qu'on lit dans les autres manuscrits, offre Πλωτίνου ἐκ *τῶν* Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς... En revanche, quand on passe au titre qui précède le texte de XV 22, on trouve dans C (fol. 343ᵛ), D (fol. 367ᵛ) et O ἐκ τοῦ... δευτέρου (le titre et le chapitre sont absents de B). Tous ces détails confortent notre hypothèse. Le titre originel pouvait se présenter de la sorte : Πλωτίνου ἐκ τῶν Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς, avec un β′ ajouté en marge correspondant à l'indication donnée par Eusèbe. Un copiste aura inséré dans le titre ce β′, qui a suscité l'embarras quand on a voulu le transcrire avec des lettres, car rien ne permettait de deviner à quel cas il convenait de le mettre, d'où les hésitations que l'on rencontre entre les formes δευτέρου (le plus souvent), δεύτερον abrégé dans la table des matières de B et δευτέρας (?) dans O. Dans la plupart des cas, comme on ne comprenait pas ce que pouvait bien signifier ἐκ *τῶν*... β′, on a supposé qu'il s'agissait d'un numéro de livre et, moyennant la correction de τῶν en τοῦ ainsi que l'accord de l'ordinal, on a ἐκ τοῦ δευτέρου au génitif et au singulier. Pourquoi estimer qu'il y avait à l'origine τῶν plutôt que τοῦ ? Parce qu'on peut concevoir que le τῶν ait été changé en τοῦ à cause de l'insertion du β′, alors que l'inverse ne s'expliquerait pas.

Selon cette hypothèse, il reste à justifier la présence à l'origine du pluriel *τῶν* Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς, à première vue étonnante s'il n'y avait qu'un seul livre dans ce traité et non deux. En fait un traité qui n'est pas divisé en plusieurs livres peut être cité avec l'article au pluriel ; il faut alors sous-entendre non point βιβλίων, mais λόγων. C'est ainsi qu'on peut citer plusieurs exemples de titres rencontrés dans la *Préparation évangélique* ou chez Diogène Laërce, dont on n'a pas de raison de penser qu'ils comportaient plus d'un livre, ou du moins pour lesquels en tout cas la tradition n'atteste pas l'existence de plusieurs livres : Eusèbe par exemple cite en III 3, 15 Plutarque ἐν τοῖς Περὶ τῆς Ἴσιδος καὶ τῶν Αἰγυπτίων θεῶν ; en VI 8, 39 Alexandre d'Aphrodise ἐν τοῖς Περὶ εἱμαρμένης ; en IX 35, 1 Timocharès ἐν τοῖς Περὶ Ἀντιόχου, et Diogène Laërce cite en IV 8 Mélanthios ἐν τοῖς Περὶ ζωγραφικῆς, en I 112 et V 3 Démétrius Magnès ἐν τοῖς Περὶ ὁμωνύμων et en VII 57 Antipater ἐν τοῖς Περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων. Ces remarques sur

XV 10 invitent à conclure que le δευτέρου qu'on lit actuellement dans le titre n'y a probablement pas été mis par Eusèbe.

Voyons maintenant ce qu'il en est de XV 22. Dans son apparat, Mras n'a pas tenu compte de la famille 1 puisque A n'a que les cinq premiers chapitres de la *P.E.* et que I dans la table des matières n'a pas la partie du titre qui comporte l'α′ – car elle omet ἀπὸ... ψυχῆς –, et qu'il n'a ni le titre en tête du chapitre ni le chapitre. Néanmoins, à défaut d'être représentée par A et I, la famille 1 peut l'être par le manuscrit de Paris E, copié sur j, lui-même copié sur I, le manuscrit-source. Or dans E au fol. 431v on lit : ὑπὸ *(sic)* τοῦ Περὶ ψυχῆς Πλωτίνου. Mais nous savons par ailleurs – c'est ce que dit Mras dans son introduction[27] – que E a été complété et corrigé par D. Nous en concluons que la famille 1 pouvait ne pas avoir α′ (il faudrait, pour en être sûr, faire une vérification dans j) ou que E a été influencé par D qui appartient à la famille 2.

Nous disposons de témoignages plus nombreux concernant la famille 2. Dans tous les manuscrits que nous avons consultés,[28] la table des matières omet ἀπὸ... ψυχῆς. Par conséquent elle n'est d'aucune aide pour résoudre le problème de l'α′. Concernant le titre en tête du chapitre, il manque ainsi que la totalité du texte de Plotin dans B.[29] Le manuscrit V, selon l'apparat de Mras, ne comporte pas non plus la partie ἀπὸ... ψυχῆς ; il n'est donc pas concerné par le problème de l'α′. Restent par conséquent quatre manuscrits de la famille 2 : O, C, N, D. Nous avons pu vérifier que O (fol. 236ʳ), C (fol. 349ʳ) et N (fol. 386ʳ) comportent l'α′. En revanche dans D (fol. 373ʳ), qui est pourtant un représentant de la famille 2, nous lisons ἀπὸ τοῦ Περὶ ψυχῆς, Πλωτίνου.[30]

La conclusion de ces vérifications laborieuses mais nécessaires est que la famille 1, au moins partiellement (dans E en tout cas), ne comportait pas l'α′, tandis que la famille 2, à l'exception de D, le comportait ; on

[27] Mras, *Eusebius Werke*, I, p. xxxiii.

[28] Dans B le titre de la table des matières, qui lui aussi présente cette omission, est barré en rouge par le rubricateur. Quant à V, Mras n'a pu consulter le ou les folios qui comportaient la table des matières.

[29] Au fol. 199ᵛ, la fin du ch. 21 : οὐδὲ πνεύματα καὶ ῥήρους (*sic*, au lieu de λήρους) enchaîne directement avec XV 22, 68 : ἐπεὶ οὖν αὐτάρκως... qui constitue le début de la transition entre XV 22 et 23.

[30] Alors que dans leur *Editio maior* Henry et Schwyzer indiquent clairement que O et N ont bien l'α′et que D l'omet, l'apparat de la *minor* (t. II, p. 137) laisse entendre que OND comportent l'α′, ce qui est faux dans le cas de D.

comprend mieux dès lors pourquoi, dans les éditions Estienne et Viguier qui s'appuyaient sur D et E, l'α´est absent.

Au total le β´ s'est maintenu sous différentes formes dans toute la tradition, mais avec les problèmes que nous avons signalés, qui traduisent l'embarras des copistes (et des éditeurs), tandis que l'α´ n'a pas été conservé partout, peut-être parce qu'il y avait un doute sur sa validité. Nous maintenons donc notre hypothèse : les deux indications, même si elles étaient dues à Eusèbe, ne faisaient pas partie des titres que celui-ci avait originellement rédigés ; c'est par accident qu'elles ont fini par être incorporées dans les titres des extraits ; par conséquent jamais IV 7 n'a été divisé en deux traités et cette division ne saurait être avancée comme preuve de l'utilisation d'une édition préporphyrienne, quelle qu'elle soit.

On peut alors légitimement se poser une question subsidiaire. Pourquoi Eusèbe, si le traité IV 7 n'était pas divisé, aurait-il donné deux titres différents aux deux extraits du même traité IV 7, Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (en XV 10) et Περὶ ψυχῆς (en XV 22) ? Deux réponses au moins peuvent être avancées : la chute du mot ἀθανασίας ne saurait être exclue ou bien Eusèbe, qui avait déjà cité le titre long, a pu, par souci de simplification, se contenter la seconde fois d'indiquer le thème principal du traité.

3. *De la grande lacune de IV 7 dans les Ennéades peut-on conclure qu'Eusèbe utilisait une édition préporphyrienne ?*

Le traité IV 7 (Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς) présente dans tous les manuscrits des *Ennéades* une grande lacune depuis IV 7, 8.28 jusqu'à 8^5.49. L'existence de cette lacune se manifeste à l'évidence par un enchaînement dépourvu de sens entre les derniers mots de 8.28 : Πῶς δ' ἂν καὶ σώματος ὄντος τῆς ψυχῆς ἀρεταὶ αὐτῆς, σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη, et les mots qui constituent la ligne 8^5.50 dans la numérotation d'Henry-Schwyzer : σῳζόμενον, καθόσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ. Or cette lacune peut être comblée grâce aux deux passages du livre XV de la *P.E.* d'Eusèbe que nous venons d'évoquer, dont la rédaction se situe entre 312 et 322 (cf. K. Mras dans l'introduction de son édition de la *P.E.*).[31] La présence d'une telle lacune dans la tradition porphyrienne

[31] Mras, *Eusebius Werke*, I, p. liv–lv.

ne serait-elle pas la preuve qu'Eusèbe eut accès à une version autre que celle des *Ennéades* ?

Voici l'ensemble des données selon la division en péricopes suggérée par Henry.

Péricopes	IV 7	*Ennéades*	Eusèbe	*Enn.* J, M, V	*Théologie*[32] III 27–76
A	1.1–8.28 δικαιοσύνη	+	XV 22.1–67	+	
B	8.28–8^4.28 ἁρμονία	0		+	8.38–8^5.20
C	8^5.1–49 ὄντος*	0	XV 10.1–9	0	
	8^5.50 σῳζόμενον… μεταλαμβάνῃ	+		+	
D	9.1–15.12 ἀπολωλυῖαι	+		+	

* 8^5.1–43 : sur l'entéléchie

En XV 10, 1–9 (= la péricope C dans la terminologie d'Henry), Eusèbe cite IV 7, 8^5, un passage sur l'entéléchie qu'il est le seul à avoir transmis et qu'aucun manuscrit des *Ennéades* ne se trouve avoir conservé.

En XV 22, 1–67 Eusèbe nous transmet successivement :

- IV 7, 1–8.28 qu'on lit dans les manuscrits des *Ennéades* (= la péricope A) ;
- IV 7, 8.28–8^4.28 absent des manuscrits des *Ennéades* (= la péricope B).[33] Là où les manuscrits des *Ennéades* enchaînent en 8.28 τῆς ψυχῆς ἀρεταὶ αὐτῆς, σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη avec σῳζόμενον, καθόσον

[32] D'autres passages de la *Théologie* renvoient aux péricopes A et D. Pour ne pas surcharger le présent tableau, nous ne les indiquons pas ici ; on les trouvera dans un autre tableau à la page 84.

[33] Il faut signaler cependant que trois manuscrits des *Ennéades* : J (= *Par. gr.* 2082), M (= *Marc. gr.* 240) et V (= *Vind. phil. gr.* 226), ont conservé la péricope B, à savoir IV 7, 8.28–8^4.28 (le manuscrit V en fait s'arrête en 8^4.13 en raison probablement d'un saut du même au même sur le mot ἁρμονία ; sur ce manuscrit voir H.-R. Schwyzer, « Der Plotin-*Codex Vindobonensis phil. graecus* 226 », *Rheinisches Museum für Philologie* 86 [1937], p. 270–85). Mais nous verrons plus loin que c'est à partir de la *Préparation évangélique* que ce rameau de la tradition a réparé la lacune. On peut s'étonner de ce que les copistes de ces manuscrits ont copié seulement une partie de cette lacune et ont omis de copier 8^5 sur l'entéléchie ! Il faut par ailleurs éliminer la possibilité que ces trois manuscrits soient les témoins d'une version moins détériorée de la tradition directe des *Ennéades*, puisque la ligne de démarcation n'est pas fortuite, mais correspond à un changement de chapitre.

ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ, ce qui ne présente aucun sens, Eusèbe enchaîne tout naturellement avec ἀνδρία τε καὶ ἄλλαι, ce qui en est la suite évidente. Le texte d'Eusèbe de XV 22 s'achève sur la conclusion οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία.

A la suite de Fr. Creuzer au tome III, col. 202 b de son édition des *Plotini opera* (1835), P. Henry avait construit toute une théorie[34] pour montrer à partir de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe qu'il était nécessaire de supposer l'existence d'une édition d'Eustochius qu'aurait utilisée Eusèbe. Comme cette théorie a eu beaucoup d'influence et qu'elle fait intervenir des arguments intéressants, nous la rappelons rapidement, même si elle n'est plus guère retenue aujourd'hui.

L'argument de P. Henry en faveur de deux éditions antiques différentes des textes de Plotin reposait sur divers éléments.[35] D'abord sur l'étude du grand nombre des leçons divergentes de la péricope A, qui est commune aux manuscrits des *Ennéades* et aux manuscrits d'Eusèbe.[36] Il trouvait ensuite confirmation de son hypothèse dans l'analyse de la qualité de ces variantes.[37] Les "prétendues" fautes de copistes qu'on trouve dans le texte d'Eusèbe, objectivement moins bon que celui des *Ennéades*, seraient selon lui des fautes de Plotin – dont Porphyre dans la *V.P.* 8.4–6 rappelle que le style et l'orthographe laissaient à désirer. Les *Ennéades* ont au contraire subi les corrections de Porphyre, ce qui expliquerait leur meilleure qualité. L'édition dont Eusèbe se servait ne serait donc pas celle des *Ennéades* publiée par Porphyre.[38] Henry, du moins au départ, tirait argument aussi du fait que trois manuscrits des *Ennéades* : J, M et V,[39] avaient conservé la péricope B. En 1935, il concluait que les copistes de ces manuscrits pouvaient avoir trouvé cette péricope dans l'édition d'Eustochius.[40] Mais dès 1941, il nuançait ce point de vue, écrivant : « La péricope [B] ne provient d'aucun manuscrit connu d'Eusèbe, ni même de leur archétype commun. Sans doute provient-elle d'un manuscrit de la *Préparation*, plutôt que directement d'une

[34] Henry, *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe* ; voir aussi Henry et Schwyzer, *Editio maior*, t. II, p. ix–xvii.

[35] Nous avons déjà signalé la scholie concernant Eustochius ainsi que la division de IV 7.

[36] Henry, *Recherches*, p. 60–66.

[37] *Ibidem*, p. 67–73.

[38] *Ibidem*, p. 71.

[39] Voir la note 33.

[40] Voir Henry, *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe*, p. 116.

édition eustochienne de Plotin, mais elle est rentrée dans la tradition porphyrienne par l'intermédiaire d'un manuscrit de cette tradition, appelé JCMV … »[41] et un peu plus loin,[42] il insistait encore sur le fait que le manuscrit de la *Préparation* n'est aucun des manuscrits connus, ni *T*[43] ni *O* ni *D* ni *Q*, ni même leur archétype commun. Plus tard, en 1959, Henry et Schwyzer, dans l'apparat de leur édition,[44] continuaient à expliquer la présence de la péricope B dans ces trois manuscrits par une contamination avec la tradition d'Eusèbe : « Quae in JMV addita sunt, ex Eusebii quodam deperdito codice codicis *T* affini supremam originem ducunt ». Henry finalement recourt, pour expliquer la présence de la péricope B dans ces trois manuscrits, à une contamination d'un manuscrit des *Ennéades* aujourd'hui perdu par un manuscrit également perdu de la *Préparation évangélique*. Sans avoir nécessairement renoncé à l'hypothèse d'une édition d'Eustochius, il dissocie de cette hypothèse l'origine eusébienne de la présence dans JMV de la péricope B.

Henry s'appuyait également sur la péricope C, c'est-à-dire le chapitre sur l'entéléchie conservé seulement chez Eusèbe. Avant lui déjà Creuzer voyait dans ce morceau un des rares vestiges de l'édition d'Eustochius : Plotin aurait écrit le chapitre sur l'entéléchie ; Eustochius l'aurait publié dans son édition et c'est de là qu'Eusèbe l'aurait tiré ; Porphyre, lui, en revanche, ne l'aurait pas gardé. L'interprétation d'Henry, quelque peu différente, rejoint dans sa conclusion celle de Creuzer : « Lorsqu'il rédigea son traité, Plotin se garda délibérément d'attaquer la théorie de l'entéléchie, mais plus tard, reprenant la question, il y fit insérer par Eustochius le fragment que cite Eusèbe à moins que ce ne soit Eustochius lui-même qui l'y ait inséré de son propre chef … Le texte peut ne s'être pas trouvé dans l'édition de Porphyre ; ou encore : on ne peut pas prouver de façon décisive qu'il en ait fait partie. Quoi qu'il en soit, il est certain que nous ne le connaissons que sous la forme qu'il avait

---

[41] P. Henry, *Études plotiniennes*, II, *Les manuscrits des Ennéades*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles 1941, p. 235 (Museum Lessianum, section philosophique, 21).

[42] *Ibidem*, p. 339.

[43] Dans « Das Plotin-Exzerpt im Codex Rossianus graecus 936 », *Rheinisches Museum für Philologie* 88 (1939), p. 367–79, H.-R. Schwyzer a consacré une étude à *T*, prise en compte par Henry dans *Les manuscrits des Ennéades*, mais Henry n'admettait pas la conclusion de Schwyzer selon laquelle le petit nombre de variantes qu'offre *T* par rapport au texte des *Ennéades* invite à penser qu'Eusèbe connaissait IV 7 dans la version des *Ennéades*.

[44] Au t. II, p. 197.

dans l'édition d'Eustochius».[45] Dans l'*Editio maior* Henry et Schwyzer maintiennent la possibilité d'une provenance eustochienne.[46]

Aujourd'hui en réalité aucun des arguments avancés par Creuzer, puis par Henry, pour prouver que la *P.E.* d'Eusèbe est fondée sur l'édition d'Eustochius ne résiste. L'argument du nombre des variantes, produit par Henry, est difficile à manier. Il suffit qu'Eusèbe ait recopié les deux traités de Plotin sur un exemplaire copié par un scribe particulièrement négligent pour que les deux traditions des *Ennéades* et de la *P.E.* se séparent, chacune conservant dans tous ses manuscrits ses propres variantes. Quant à l'argument de la qualité de ces variantes, il est aussi difficile à manier que le précédent. Selon qu'on pense qu'Eusèbe disposait d'une édition préporphyrienne ou des *Ennéades* comme telles, on attribue les fautes soit à Plotin soit à Eusèbe et à ses copistes.[47] Ce qui est sûr, c'est que le texte de la *P.E.* est globalement moins bon que celui des *Ennéades*, comme le montrent non seulement les variantes de la péricope A que fournit Henry,[48] mais aussi le nombre assez important de sauts du même au même que nous pouvons relever dans la tradition d'Eusèbe (ex. en IV 7, 1.6; 2.4; 6.47; 7.1; 7.18–20). Récemment C. D'Ancona[49] a fait un bilan très clair de cette question des variantes où, s'appuyant notamment sur l'article de Schwyzer consacré à *T*,[50] elle explique pourquoi l'étude des variantes invite à penser qu'Eusèbe disposait bien de la version des *Ennéades* pour les passages de Plotin qu'il cite, ce que vient confirmer la tradition indirecte représentée par

[45] Henry, *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe*, p. 125–28.

[46] Au tome II, p. ix–x.

[47] M. H. A. L. H. van der Valk, «A few observations on the text of Plotinus», *Mnemosyne* 9 (1956), p. 114–31, aboutit à une autre conclusion qu'Henry concernant ces variantes. Le style de Plotin est négligé, donc les auteurs qui le citent, qu'il s'agisse d'Eusèbe, Théodoret ou Cyrille, pouvaient facilement commettre consciemment ou inconsciemment des altérations. Ce serait donc à Eusèbe lui-même, choqué par le style relâché de Plotin, et non à l'édition d'Eustochius, qu'il faudrait attribuer les variantes de *P.E.* Quant à H. Dörrie, c.r. du tome II de l'*Editio maior* de H.-S., *Gnomon* 36 (1964), p. 461–69, notamment p. 468–69, il considère que les variantes du texte d'Eusèbe par rapport au texte des *Ennéades* sont des fautes qui se sont produites non pas avant que Porphyre ne fasse son édition, comme le voudrait Henry, mais après, et qu'elles sont dues en fait aux copistes du texte d'Eusèbe peu habitués au style particulier de Plotin.

[48] Voir *États*, p. 7–105.

[49] C. D'Ancona, «The Arabic version of *Enn.* IV 7 [2] and its Greek model», à paraître dans le volume en hommage à Richard M. Frank, édité par James Montgomery.

[50] H.-R. Schwyzer, «Das Plotin-Exzerpt im Codex Rossianus graecus 936», *Rheinisches Museum für Philologie* 88 (1939), p. 367–79.

la version arabe de IV 7 qui contient à la fois la péricope B et une partie de la péricope C.

Reste le problème de la péricope C absente de la tradition des *Ennéades*. L'étude la plus décisive qui prouve qu'Henry a tort sur ce point et qu'Eusèbe connaissait les traités de Plotin dans la version des *Ennéades* est celle de P. Kraus.[51] Celui-ci fait intervenir la Pseudo-*Théologie d'Aristote*. Cet ouvrage en langue arabe, que l'on date autour de 840, reprend plusieurs extraits de traités plotiniens et se présente comme étant d'Aristote.[52] Kraus prouve que l'ouvrage s'appuie sur l'édition des *Ennéades* et qu'il offre un texte remontant au VI[e] siècle, donc antérieur à l'archétype de la tradition manuscrite.[53] Kraus tient compte du fait que le nom de Porphyre est cité dans le titre du premier chapitre de la Pseudo-*Théologie*,[54] ce qui est tout de même une donnée objective à ne pas négliger, et il s'appuie sur le contenu de cet ouvrage pour démontrer que les *Ennéades* comportaient primitivement les péricopes B et C que P. Henry voulait attribuer à l'édition d'Eustochius. Il se trouve en effet que la Pseudo-*Théologie* contient des passages parallèles à plusieurs passages de IV 7. D'après l'*Editio maior* d'Henry et Schwyzer, qui cite face à face le texte grec de IV 7 et la traduction anglaise de G. Lewis des passages correspondants de la Pseudo-*Théologie d'Aristote*, on note les correspondances suivantes :

[51] P. Kraus, « Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin », *Revue de l'histoire des religions* 113 (1936), p. 207–18.

[52] Voir l'introduction de l'ouvrage récent publié sous la direction de C. D'Ancona, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente greco"*, Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 4), notamment p. 72–91. Voir également M. Aouad, notice « La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus* », *Dictionnaire des Philosophes Antiques* publié sous la direction de R. Goulet, I, Éd. du CNRS, Paris 1989, p. 541–90, notamment p. 546.

[53] L'archétype des *Ennéades* faisait sans doute partie de la "Collection philosophique", un ensemble de manuscrits copiés à Constantinople dans la seconde moitié du IX[e] siècle. Voir l'introduction de L. G. Westerink au tome I de l'édition Combès-Westerink du *Traité des premiers principes* de Damascius, Paris 1986 (Collection des Universités de France), p. lxxiii–lxxx, ainsi que l'article de R. Goulet, « La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs », dans le présent ouvrage aux pages 54–58.

[54] « Premier chapitre du livre d'Aristote, le philosophe, appelé en grec *Théologie*, c'est-à-dire le discours sur la souveraineté divine. Commentaire de Porphyre, le Tyrien ... » (trad. M. Aouad).

Théol.	*Enn.*	
IX 1–63	IV 7, 1–4.30	= A
III 27–33	IV 7, 8.38–8^1.9	= B
III 1– 6	IV 7, 8^1.9–13	= B
III 7–26	IV 7, 8^1.16–8^2.11	= B
III 34–76	IV 7, 8^2.15–8^5.20	= B + C
I 1–20	IV 7, 13–15	= D

La Pseudo-*Théologie* nous a conservé en fait la première moitié de la péricope A, la plus grande partie de la péricope B (il manque seulement les 10 premières lignes) et le début de la C, enfin la partie finale de la péricope D. Ainsi cet ouvrage atteste la présence des quatre péricopes et il prouve que la péricope C suivait directement la B. Kraus en conclut : « Le texte de la *Théologie* confirme que l'on est en bon droit de combler la lacune des manuscrits grecs par les extraits d'Eusèbe ».[55] Ce serait donc par une corruption mécanique qui ne serait sans doute pas antérieure au VI[e] siècle – la même qui explique la disparition de la péricope B –, qu'il faudrait expliquer l'absence du texte sur l'entéléchie dans les manuscrits des *Ennéades*. Cette mise au point est capitale. Il est par conséquent tout à fait possible qu'Eusèbe ait eu en mains une édition des *Ennéades* qui comportait encore les péricopes B et C aujourd'hui absentes de la tradition des *Ennéades.* De ce fait il n'est point nécessaire d'avoir recours pour expliquer Eusèbe à une édition préporphyrienne des traités de Plotin, que l'on songe aux exemplaires d'Amélius ou à ceux d'Eustochius.

Schwyzer, dès 1941, a poursuivi dans le même sens la réflexion et a prouvé que la Pseudo-*Théologie* d'Aristote suppose l'édition des Ennéades.[56] Voici quels sont les arguments qu'il énonce dans son article « Plotinos » :[57]

- La *Théologie* ne suit ni l'ordre chronologique des traités de Plotin ni l'ordre des *Ennéades.* Des parties d'un même traité peuvent se

---

55 Kraus, « Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius », p. 214.

56 H.-R. Schwyzer, « Die pseudoaristotelische *Theologie* und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios », *Rheinisches Museum für Philologie* 90 (1941), p. 216–36 ; puis *Id.*, art. « Plotinos », *RE* XXI 1, 1951, col. 499–508 ; *Nachtrag, RE Suppl.* XV, col. 319–21 ; Henry et Schwyzer, préface du tome II de l'*Editio maior* (1959), p. xxxi–xxxvi, ainsi que P. Thillet, « Indices porphyriens dans la *Théologie d'Aristote* », dans *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque international du CNRS (Sciences humaines)*, Éd. du CNRS, Paris 1971, p. 293–302.

57 Aux colonnes 506–507.

retrouver à des endroits différents de la *Théologie.* Néanmoins, grâce à la concordance qu'on peut établir entre les traités plotiniens qui sont à la base de la *Théologie* (IV 3, IV 4, IV 7, IV 8, V 1, V 2, V 8 et VI 7) et les passages correspondants de la *Théologie,* on peut montrer que le choix opéré dans la *Théologie* est impensable sans l'édition des *Ennéades.* Le simple fait d'ailleurs que la *Théologie* s'appuie sur trois *Ennéades* seulement : IV, V et VI, suppose en réalité la division en *Ennéades.*

- IV 3 et IV 4 à l'origine ne formaient qu'un seul traité ; c'est Porphyre qui en a fait deux, la coupure entre les deux tombant au beau milieu d'une phrase. Or le deuxième livre de la *Théologie* commence avec le début de IV 4 ; la conclusion de IV 3 n'y a pas de correspondant, ce qui est le signe que la *Théologie* se fonde sur un exemplaire des traités plotiniens qui comportait déjà la coupure imposée par Porphyre.
- V 8 a été séparé par Porphyre de l'ensemble III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32], II 9 [33] qui constituait le grand traité anti-gnostique de Plotin.[58] Or dans la *Théologie* IV 1–59, X 137–194 et VIII 144–189 Lewis, ce qui correspond à V 8 commence et finit sans que les liens avec III 8 et V 5 ne soient indiqués, alors qu'on peut retrouver facilement ces liens en lisant III 8, V 8 et V 5 à la suite ; la plupart des chapitres de V 8 sont pris en considération, tandis qu'il n'est pas question de V 5 ni de III 8 ni de II 9, ce qui aurait dû être le cas si la *Théologie* s'était appuyée sur un exemplaire antérieur aux *Ennéades.*
- D'une division de IV 7 attestée au moins en apparence par Eusèbe (cf. le problème de δευτέρου et d'α´ évoqué plus haut, et la théorie de P. Henry exposée précédemment) il n'y a point de trace dans le livre III de la *Théologie* qui emprunte de nombreux passages à IV 7.

Aux éléments signalés par Schwyzer, on peut ajouter cette constatation de Theiler :[59] dans la *Théologie*, IV 8 (traité 6 dans l'ordre chronologique) suit IV 7 (traité 2 de l'ordre chronologique), ce qui suggère là encore une utilisation de la version porphyrienne des écrits de Plotin.

---

[58] R. Harder, « Eine neue Schrift Plotins », *Hermes* 71 (1936), p. 1–10, a prouvé que ces quatre traités n'en formaient à l'origine qu'un seul et a proposé une explication de la division en quatre de ce grand traité déjà présente dans la table chronologique de la *Vita Plotini.* Cf. notre étude « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », dans Brisson *et alii, Porphyre, La Vie de Plotin*, I, p. 231–327, notamment p. 301–303.

[59] W. Theiler, c.r. de Henry, *Les États du texte de Plotin*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 41 (1941), p. 170.

Accessoirement, l'étude de Schwyzer bat définitivement en brèche la thèse d'Henry[60] qui, au départ, avait pensé que la *Théologie* s'appuyait sur les cent livres de *Scholies* qu'Amélius, durant son séjour à Rome, avait rédigés à partir des cours de Plotin. Un des arguments d'Henry était qu'on ne trouve aucun écho dans l'ouvrage arabe des neuf derniers traités écrits par Plotin après le départ d'Amélius à Apamée.[61] Mais l'absence de ces neuf traités dans la *Théologie* ne prouve pas que la *Théologie* dépend des *Scholies* d'Amélius dans la mesure où un seul de ces neuf traités, à savoir V 3, se trouve appartenir aux trois *Ennéades* qu'exploite la *Théologie* !

La conclusion de Schwyzer est ferme : « Diese Gründe … lassen es als unabweisbar erscheinen, dass die Enneaden dem Verfasser des griechischen Originals [*scil.* der *Theologie*] vorgelegen haben ».[62] Grâce aux études de Kraus et de Schwyzer sur la Pseudo-*Théologie* d'Aristote, on sait que la tradition des *Ennéades* comportait le passage sur l'entéléchie et qu'en fait, grâce à Eusèbe, on peut reconstituer la grande lacune des *Ennéades* provoquée par un incident mécanique et considérer que les péricopes A, B, C et D ne formaient au départ qu'un seul texte dans l'édition porphyrienne.

C. D'Ancona[63] tire de la magistrale étude de Schwyzer la conséquence qui s'impose : « All in all, what the Arabic gives us is a testimony of the Enneadic text antedating the archetype … one can use the Arabic version as an additional testimony in reconstructing, by comparison with Eusebius' quotation, what the original Enneadic text might have been in sections B and C ».

Pour aller dans la même direction que Kraus et Schwyzer, nous rappellerons qu'il existe une preuve objective du fait que le passage sur l'entéléchie faisait bien partie des *Ennéades.* A l'origine, dans l'ordre chronologique, le traité 2 [= *Enn*. IV 7] venait avant le traité 4 [= *Enn*.

---

[60] P. Henry, « Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin », *Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie royale de Belgique* 23 (1937), p. 310–42.

[61] Cf. p. 327 : « Les seules conférences dont on peut avoir le texte dans les *Notes* d'Amélius sont celles qui ont été prononcées avant 268, date à laquelle Amélius quitta Rome pour Apamée. Or les traités parallèles aux Conférences de la Théologie ont tous été écrits avant cette date. Ils appartiennent tous aux premières périodes de l'activité littéraire de Plotin ».

[62] A la colonne 507.

[63] C. D'Ancona, « The Arabic version of *Enn.* IV 7 [2] and its Greek model », cité à la note 49.

IV 2]. Mais il se trouve que, dans les *Ennéades*, IV 2 commence par un résumé qui rappelle les grandes conclusions de IV 7. Or, ce résumé fait état de l'entéléchie.[64] En voici le texte.

> Cherchant ce qu'est l'essence de l'âme, ayant montré qu'elle n'est en rien un corps [= IV 7, 1, 8^3], pas plus qu'elle n'est parmi les incorporels[65] une harmonie [= 8^4], ayant écarté[66] la définition de l'âme comme entéléchie parce qu'elle n'est pas vraie de la façon dont on l'expose et qu'elle n'indique pas ce qu'est l'âme [= 8^5], et ayant dit que l'âme participe assurément à l'essence intelligible et au rang divin [= 9–14], peut-être pourrions-nous dire quelque chose de clair sur son essence. Néanmoins il vaudrait mieux aller plus avant.

La présence de ce récapitulatif est une preuve indubitable que le chapitre sur l'entéléchie appartenait bien à l'origine aux *Ennéades*.

Enfin Richard Goulet nous signale un détail, qui n'a jusqu'ici, à notre connaissance, jamais été pris en considération pour le problème qui nous occupe. Au premier livre de son Commentaire sur la *République*,[67] Proclus paraphrase un passage de Plotin.

Voici le texte de Proclus :

> Δῆλον ὅτι πᾶσα δύναμις ἀσώματός ἐστιν κατ' αὐτόν· πᾶν γὰρ σῶμα πεπερασμένον σχήματος μετέχει πάντως. Καὶ διὰ τοῦτο ἀληθὲς καὶ ὅπερ ὁ Πλωτῖνός φησιν, τὸ καὶ ἐν μεγάλοις σώμασιν εἶναι δυνάμεις οὐ μεγάλας καὶ ἐν σμικροῖς οὐ σμικράς, τῶν ὄγκων οὐ προστιθέντων ταῖς δυνάμεσιν ἢ ἐλαττούντων αὐτάς.

> Il est évident que toute puissance est incorporelle selon lui [= Platon]. En effet tout corps qui a des limites participe en toute hypothèse à une figure. C'est pourquoi est vrai également ce que dit Plotin, à savoir que dans de grands corps il y a des puissances qui ne sont pas grandes et que dans des petits il y a des puissances qui ne sont pas petites, les volumes n'ajoutant pas aux puissances ou ne les diminuant pas.

---

[64] On trouve donc, dans l'édition porphyrienne, cette situation un peu étrange, à savoir que le récapitulatif de IV 7 qui ouvre IV 2 arrive avant le texte qu'il récapitule. Il faut croire que l'aspect récapitulatif du début de IV 2 a échappé à Porphyre, ce qui constitue tout de même une faute éditoriale, ou du moins une négligence.

[65] É. Bréhier, tout en publiant le bon texte ἐν ἀσωμάτοις, a traduit de façon erronée : « parmi les êtres corporels ».

[66] Le participe ἀφέντες présente une certaine ambiguïté, car il peut signifier ici soit « rejeter », « écarter » (trad. de Bouillet), « abandonner » (trad. de Bréhier), soit « omettre », « laisser de côté ». Le premier sens nous paraît préférable, car on voit mal pourquoi dans le récapitulatif du début de IV 2 Plotin aurait mentionné l'entéléchie si c'était pour dire qu'il l'omettait, alors qu'en 8^5 il la rejette.

[67] Proclus, *In Remp.* I, p. 267.22–28 Kroll.

À quel passage de Plotin Proclus fait-il allusion ? Kroll, l'éditeur du commentaire de Proclus, et Festugière, dans sa traduction de ce commentaire,[68] renvoient à un passage de IV 7. Or celui-ci se trouve précisément dans la péricope B que nous connaissons seulement par Eusèbe. Voici le texte de Plotin :

> Εἰ σώματα ἦσαν αἱ δυνάμεις, ἀναγκαῖον ἦν τὰς μὲν ἰσχυρὰς τῶν δυνάμεων μεγάλους ὄγκους, τὰς δὲ ὀλίγον δρᾶν δυναμένας ὄγκους μικροὺς εἶναι.
>
> Si les puissances étaient des corps, il serait nécessaire que celles des puissances qui sont fortes soient de grands volumes et que celles qui sont capables d'agir peu soient de petits volumes.

On aurait pu également suggérer que Proclus tenait cette opinion plotinienne des *Scholies* d'Amélius qui avaient enregistré l'enseignement oral de Plotin. Dans son *Commentaire sur le Timée*, Proclus rapporte en effet une théorie qu'Amélius disait tenir des ἄγραφοι συνουσίαι de Plotin ;[69] il n'est donc pas impossible qu'il ait lui-même connu les cent livres de *Scholies* d'Amélius.[70] On ne saurait non plus exclure qu'Amélius ait parlé de cette théorie dans un de ses commentaires. Plusieurs témoignages néanmoins confirment que Proclus disposait de l'édition des *Ennéades* et qu'il a commenté celles-ci totalement ou partiellement.[71] Rappelons seulement ici le *Scholion* sur le titre du *De mysteriis* de Jamblique,[72] rédigé par Michel Psellos, où ce dernier écrit : Ἰστέον ὅτι ὁ φιλόσοφος Πρόκλος, ὑπομνηματίζων τὰς τοῦ μεγάλου Πλωτίνου Ἐννεάδας, λέγει ὅτι…, « Il faut savoir que le philosophe Proclus, commentant les *Ennéades* du grand Plotin, dit que… », attestant ainsi que Proclus disposait bien des *Ennéades*.

Nous tenons donc avec cette citation par Proclus d'un passage qui n'est conservé que par Eusèbe un indice supplémentaire que la péricope B de IV 7 appartenait bien aux *Ennéades*. En fait Henry connaissait ce texte de Proclus auquel il renvoyait dans ses *États*[73] et dont il disait :

[68] Proclus, *Commentaire sur la République*, Traduction et notes par A.-J. Festugière, II, Vrin, Paris 1970 (Bibliothèque des textes philosophiques), p. 75.
[69] Proclus, *In Tim.* II, p. 213.9–11 Diehl.
[70] Cf. *Vita Plotini* 3.46–47 ; 4.5–6.
[71] Voir R. Beutler, art. « Proklos », *RE* XXIII 1, 1957, col. 198, qui indique ces différents témoignages.
[72] Ce *Scholion* figure au début de l'édition du *De Mysteriis* de Jamblique par É. des Places, p. 38.
[73] Henry, *États*, p. 111.

« Proclus fait allusion à ces lignes de Plotin », mais il ne semble pas en avoir tiré la conséquence qui s'imposait. Il écrit pourtant :[74] « cette citation prouve que la grande lacune de la tradition directe est postérieure au VIe s. ». Il fallait aller plus loin. Cette citation invite à penser que si Proclus pouvait encore lire la péricope B dans les *Ennéades*, rien n'empêche qu'Eusèbe au IVe s. ait eu en mains une édition des *Ennéades* comportant le passage absent de la tradition directe, ou du moins il n'est pas nécessaire de supposer qu'Eusèbe avait une version préporphyrienne des traités plotiniens.

Enfin nous disposons d'un élément concret, qui prouve qu'Eusèbe avait bien en mains les *Ennéades*, mais qui n'a jamais été exploité dans ce contexte : en *P.E.* XV 10, le titre Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς se trouve être le titre des *Ennéades* et non celui de la table chronologique où l'ordre des mots est inversé : Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας. Comment expliquer que l'extrait d'Eusèbe porte le titre de l'édition porphyrienne, sinon en admettant qu'Eusèbe avait effectivement en mains cette édition ?

En conclusion, la *P.E.* d'Eusèbe nous révèle une grande lacune, due à la chute de plusieurs folios, dans la tradition manuscrite d'*Ennéade* IV 7 (= péricopes B et C). Les éditeurs Henry et Schwyzer ont eu raison d'insérer dans leur édition des *Ennéades* les deux passages présents seulement chez Eusèbe. Ainsi les trois péricopes A, B et C s'enchaînent parfaitement. Plotin récuse successivement les positions matérialistes : celle des Stoïciens qui considèrent l'âme comme un σῶμα, plus précisément comme un πνεῦμα, ensuite la position pythagoricienne de l'âme comme harmonie du corps, enfin la position aristotélicienne de l'âme comme entéléchie du corps organisé. Les *Ennéades* jusqu'au Ve siècle et peut-être au-delà comportaient bien les péricopes B et C. La présence de ces péricopes chez Eusèbe peut donc s'expliquer autrement que par l'utilisation d'une édition préporphyrienne et par voie de conséquence il est tout à fait possible sinon probable que les traités plotiniens cités dans la *P.E.* proviennent de la recension porphyrienne.

4. *Autres hypothèses avancées concernant la provenance des traités plotiniens*

J. Rist[75] a suggéré que le matériel plotinien consigné dans la *P.E.* d'Eusèbe pouvait provenir des exemplaires des traités plotiniens

---

[74] *Ibid.*, p. 226.
[75] Voir la référence à la note 9.

qu'Amélius au début de 269 avait apportés avec lui dans son voyage jusqu'à Apamée de Syrie (cf. *V.P.* 19.19–27). Amélius avait dû emmener un grand nombre de traités puisque Longin dans une lettre adressée depuis la Phénicie à Porphyre alors à Lilybée en Sicile dit à propos des traités plotiniens : « Je les possède tous autant qu'il me semble, et même ceux que tu m'as maintenant envoyés » (*V.P.* 19.20), ce qui signifie que Longin en 269 avait réussi à faire recopier tous les traités que lui avait apportés Amélius ainsi que ceux que lui avait envoyés Porphyre (la lettre fut en effet écrite après 269, date du départ d'Amélius vers Apamée et avant 272, date de la prise de Palmyre où Aurélien fit prisonnier Zénobie et ses conseillers, dont Longin). Rist suppose que quelqu'un, par exemple Pamphile – le prêtre qui a donné à la bibliothèque de Césarée les œuvres d'Origène et celles d'autres auteurs ecclésiastiques –, avait pu se procurer les exemplaires d'Amélius, ou les copies faites par Longin, et qu'il les avait mis dans la bibliothèque de Césarée, peut-être dès après 270, date de la mort de Plotin, soit au moins trente ans avant qu'Eusèbe n'écrive la *Préparation*. Plutôt qu'une hypothétique édition d'Eustochius, Rist privilégie la filière Amélius-Longin.

> There may have been an edition by Eustochius, but there is no particular reason at all why Eusebius should have used it ; after all it was probably issued in Italy. Much more likely, it seems to me, is that Eusebius' version derives either from the treatises in the hands of Amelius or from a copy of these or from some other source such as Longinus. Amelius, we recall, had a good deal, but not all, of Plotinus, and Eusebius knew the writings of Amelius, or at least his comments on John's Gospel. Perhaps the school of Amelius did indeed affect the Christian community at Caesarea, either in the time of Pamphilus or in that of Eusebius himself. This seems to be at least the likeliest alternative… But we should recall that Amelius did not publish an edition of Plotinus : he had a collection of material. So there is no reason to suppose that all his material reached Eusebius. In fact Eusebius may well have known little if any more than the two treatises of Plotinus which he quotes » (p. 163–64).

P. Kalligas, reprenant la thèse de Rist, l'a développée et lui a donné une plus grande vigueur dans une étude récente qui mérite toute notre attention.[76] Les deux traités plotiniens que cite Eusèbe, à savoir IV 7

[76] P. Kalligas, « Traces of Longinus' Library in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* », *Classical Quarterly* 51 (2001), p. 584–98. Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance à Paul Kalligas pour les échanges amicaux que nous avons pu avoir sur ces problèmes. Même si, à l'issue de ces échanges, ni l'un ni l'autre n'avons changé foncièrement d'avis, nous avons pu ainsi expliciter nos positions, ce qui est déjà scientifiquement très positif.

et V 1, proviendraient, selon Kalligas, de la bibliothèque de Longin. Dans sa lettre à Porphyre (*V.P.* 19.25–26), Longin évoquait en effet les traités τὰ Περὶ ψυχῆς et τὰ Περὶ τοῦ ὄντος, en précisant qu'il les avait fait copier sur les exemplaires que lui avait apportés Amélius, qu'il avait le plus vif désir de les examiner mais que c'étaient les plus fautifs des traités qu'il possédait. Malgré leur titre imprécis chez Longin, ces deux traités pourraient, selon Kalligas, être identifiés à IV 7 et V 1, c'est-à-dire précisément aux deux traités cités par Eusèbe. Le traité IV 7 dont disposait Eusèbe au moment où il rédigeait les chapitres XV 10 et 22 de la *P.E.* correspondrait aux τὰ Περὶ ψυχῆς mentionnés par Longin, tandis que le traité V 1, cité par Eusèbe en *P.E.* XI 17, serait à identifier aux τὰ Περὶ τοῦ ὄντος évoqués dans la même lettre. Pour expliquer comment les deux traités plotiniens sont arrivés à Césarée, Kalligas suggère qu'après la chute de Zénobie et l'exécution de Longin vers 272, la bibliothèque de ce dernier à Palmyre n'aurait pas été transportée à Rome pour enrichir le triomphe d'Aurélien, mais qu'elle aurait été confisquée par les forces d'occupation romaines et qu'elle serait ainsi tombée sous le contrôle de l'État romain. Au début du IV[e] siècle, quand il s'apprêtait à terminer la *Préparation évangélique*, Eusèbe, qui était proche de Constantin, aurait eu accès à cette bibliothèque de Longin qui contenait les copies des traités de Plotin faites sur les exemplaires d'Amélius. Ainsi Eusèbe aurait connu à cette époque une sélection importante d'ouvrages platoniciens des deux siècles antérieurs. L'accès à cette riche bibliothèque expliquerait pourquoi dans les dix premiers livres Eusèbe attaque les Grecs comme imposteurs et plagiaires, tandis qu'à partir du livre XI il adopte une attitude conciliatrice et considère les Grecs comme des penseurs sérieux, notamment Platon qui est présenté comme tout à fait digne d'admiration. Kalligas enfin fait remarquer que les auteurs cités dans *P.E.* XI–XV (Platon bien sûr, notamment les *Lois* et la *République*, Atticus, Numénius, Plotin, Amélius, Porphyre, Sévérus, Longin lui-même), sont ceux que l'on s'attend à trouver dans la bibliothèque de Longin, conseiller de la reine Zénobie à Palmyre.

Toute cette hypothèse repose sur l'identification proposée des traités mentionnés par Longin (*V.P.* 19.25–26). Cette question mérite d'être examinée de près.

– τὰ Περὶ ψυχῆς / IV 7 ?

Kalligas[77] propose d'identifier les traités évoqués par Longin comme τὰ Ππερὶ ψυχῆς avec le traité IV 7 de Plotin. S'appuyant sur deux constatations dont nous avons plus haut déjà contesté la portée,[78] il fait remarquer que l'expression τὰ Περὶ ψυχῆς correspond à un traité comportant plus d'un livre, ce qui est le cas de IV 7 chez Eusèbe à en juger par le δευτέρου et par l'α′ qui accompagnent l'intitulé de IV 7 dans la *P.E.* XV 10 et 22 ; quant au fait que le traité IV 7 porte chez Eusèbe deux titres différents (Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς en XV 10 et Περὶ ψυχῆς en XV 22), la seule explication raisonnable serait qu'il avait les deux titres, l'un comme son *incipit* et l'autre comme son *explicit*, ce qui en soi n'est pas aussi improbable qu'on pourrait le penser puisque Plotin ne donnait pas lui-même de titres à ses ouvrages et que ceux-ci pouvaient circuler sous des titres différents (*V.P.* 4.17–18). Kalligas conclut à une identification qui, à ses yeux, s'impose : « It seems quite probable, then, that the work excerpted by Eusebius was none other than the treatise which had come into the possession of Longinus ».

Mais Henry et Schwyzer,[79] dans leur édition de la *Vita Plotini*, avaient proposé d'identifier les traités τὰ Περὶ ψυχῆς mentionnés par Longin aux traités IV 3, 4 et 5 de Plotin. Cette suggestion, qui ne semble pas avoir retenu l'attention de Kalligas, nous paraît plus crédible. Le titre de Longin τὰ Περὶ ψυχῆς correspond précisément au titre que portaient ces trois traités dans la table chronologique de la *Vita Plotini* (*V.P.* 5.20–25), c'est-à-dire antérieurement à l'édition des *Ennéades*. Dans la scholie à *Enn.* IV 4, 29.55 qui fait mention de τοῖς Εὐστοχίου, il est question de même du deuxième et du troisième livre Περὶ ψυχῆς, c'est-à-dire d'*Ennéade* IV 4 et 5. Dans la table chronologique et dans la scholie les traités portaient donc le même titre que chez Longin, ce qui n'est pas le cas du traité IV 7 intitulé dans la table chronologique Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας (*V.P.* 4.25). Il semble donc légitime d'identifier les traités évoqués par Longin à *Ennéade* IV 3, 4 et 5 et de les distinguer du traité IV 7 cité par Eusèbe.

---

[77] *Ibid.*, p. 588.

[78] Sur τὰ qui, dans ce genre de formulation, impliquerait nécessairement plus d'un livre, voir p. 76, et sur la division de IV 7 en deux livres voir p. 67–78.

[79] Cf. *Editio minor*, I, p. 23, en commentaire à *V.P.* 19.25 et 26.

– τὰ Περὶ τοῦ ὄντος / V 1 ?

Kalligas propose d'identifier les traités τὰ Περὶ τοῦ ὄντος de Longin avec le traité V 1 de Plotin. Mais Henry et Schwyzer, eux, avaient suggéré[80] que c'étaient les traités VI 1, 2 et 3, qui portent le titre Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος dans les *Ennéades* et Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν dans l'ordre chronologique, qui correspondaient aux τὰ Περὶ τοῦ ὄντος de Longin. Kalligas prend cette fois position contre la suggestion d'Henry et Schwyzer, en avançant deux arguments. Il fait d'abord valoir que VI 1–3 traitent de la théorie des catégories de l'être et non de l'être en tant que tel.[81] L'argument n'a qu'une portée limitée. Ne lit-on pas en VI 2, 1.16–17 : « Puisque nous faisons une recherche sur l'être ou les êtres, nous devons d'abord dans notre discussion distinguer entre ce que nous, nous appelons l'être, sur quoi notre investigation pourrait se faire correctement maintenant, et ce que les autres pensent qu'est l'être – que nous appelons ce qui devient et qui n'est jamais réellement être » ? Il semble difficile de nier que les traités VI 1, 2 et 3 : Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος traitent au premier chef de l'être et que Longin a pu y faire allusion en les appelant τὰ Περὶ τοῦ ὄντος.

Le second argument avancé par Kalligas contre l'identification proposée par Henry et Schwyzer est d'ordre chronologique. Porphyre, dans sa table chronologique (*V.P.* 5.51–55), date les traités VI 1, 2 et 3 peu avant son départ de Rome en 268. Rappelant que Porphyre, dès avant son départ en Sicile, avait pu commencer la révision et la correction des traités que lui avait confiées Plotin (*V.P.* 7.51 ; 24.2–3), Kalligas conclut que si les traités τὰ Περὶ τοῦ ὄντος avaient été VI 1, 2 et 3, ils auraient été révisés. Or Longin se plaint du caractère particulièrement fautif de ces traités. C'est pourquoi Kalligas préfère identifier les traités τὰ Περὶ τοῦ ὄντος dont parle Longin avec V 1, un traité composé durant la période antérieure à la venue de Porphyre (en 263), qui était en fait le dixième dans l'ordre chronologique.

L'argument de Kalligas contre VI 1–3 pourrait également être dirigé contre V 1, dans la mesure où Porphyre avait eu tout le temps de corriger également ce traité plus ancien, fût-il d'une période antérieure à son arrivée à Rome. La mission acceptée par Porphyre n'impliquait

[80] Cf. *Ibid.*
[81] Kalligas, « Traces of Longinus' Library », p. 588, n. 25.

aucune restriction dans le corpus des œuvres de Plotin.[82] D'autre part, il n'est pas sûr que même corrigés par Porphyre, les traités de Plotin n'auraient pas suscité la même critique de la part de Longin, car Porphyre reconnaît le caractère abrupt du style de son maître et la qualité qu'il prête aux copies d'Amélius laisse supposer qu'il n'avait sans doute pas le projet d'intervenir à ce niveau : « Les copies qu'il [Longin] avait acquises à partir des exemplaires d'Amélius, il les croyait fautives parce qu'il ignorait la manière habituelle de s'exprimer du personnage [*i.e.* Plotin]. Car s'il y avait des copies bien révisées, c'étaient justement celles d'Amélius, pour avoir été prises sur les autographes » (*V.P.* 20.5–9).

Kalligas a par ailleurs le souci de répondre à une objection qu'on pourrait faire à son identification : pourquoi Longin aurait-il intitulé Περὶ τοῦ ὄντος un traité qui, aussi bien dans la table chronologique que dans les *Ennéades*, porte le titre Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων ? Peut-être, pense Kalligas, parce que Longin, plus conservateur et plus proche des doctrines médioplatoniciennes concernant la nature du Premier Principe, était réservé vis-à-vis des théories plotiniennes (*V.P.* 19.36–37) ; la théorie plotinienne des trois hypostases, notamment la doctrine de la transcendance de l'Un par rapport à la réalité intelligible était accueillie avec scepticisme dans le milieu platonicien contemporain. Il aurait donc préféré ne pas citer le traité avec un titre aussi contraire à ses convictions, d'autant plus qu'il n'avait pas encore eu la possibilité de parcourir dans le détail le contenu de ce traité. En outre le fait que les titres ne soient pas le fait de Plotin lui-même pouvait l'inciter à user d'un autre titre que celui que nous connaissons. Cette explication est possible en théorie, mais aucun indice concret n'invite à penser que le traité ait jamais porté un autre titre.

La thèse de Kalligas s'appuie également sur l'idée que le comportement d'Eusèbe à l'égard de Platon aurait évolué à partir du livre XI de la *Préparation évangélique*. Alors que dans les dix premiers livres il se montrait assez dur à l'égard de ces plagiaires que sont les Grecs, il se met à citer de nombreux ouvrages platoniciens des deux siècles antérieurs dans une attitude d'esprit conciliatrice. Or un tel revirement s'expliquerait bien si Eusèbe avait eu un accès soudain à une collection d'ouvrages platoniciens provenant de la bibliothèque de Longin. Cette

---

[82] Voir *V.P.* 24.2–5 : « Puisque lui-même nous a confié le soin d'assurer la mise en ordre et la correction de ses livres, et que je lui ai promis de son vivant de m'acquitter de cette tâche et en ai pris aussi l'engagement auprès des autres compagnons … ».

interprétation, en soi très intéressante, mérite elle aussi d'être discutée. Tout d'abord remarquons que Platon et les platoniciens des deux siècles antérieurs à Eusèbe étaient déjà bien présents dans les livres I à X de la *P.E.* Maints ouvrages de Platon sont cités et Eusèbe fait appel à Porphyre à plusieurs reprises (il cite le *De abstinentia*, la *Lettre à Anébon*, la *Philosophie des oracles*, le traité *Sur les images*, la *Philologos akroasis* et le traité *Contre les chrétiens*). Peut-on dire que l'attitude d'Eusèbe change à partir du livre XI ? En réalité Eusèbe avait prévu que la *P.E.* observerait un plan et il n'a fait que se tenir à ce plan. Voici comment Guy Schroeder, éditeur du livre VII de la *P.E.* dans la collection des Sources Chrétiennes, définit les objectifs d'Eusèbe (p. 15 de son édition) : « a) les livres I–VI réfutent les polythéismes grec et barbares, en montrant l'absurdité de leurs mythes et l'erreur de leurs doctrines (oracles, sacrifices, destin) ; b) les livres VII–IX présentent les Hébreux et les Juifs leurs successeurs comme les initiateurs de la vraie philosophie ; c) les livres X–XV viennent confirmer le choix en faveur des Hébreux, qui l'emportent sur toute la philosophie grecque : Moïse est à la fois antérieur et supérieur à Platon qui l'a plagié ». On ne s'étonnera donc pas que ce soit surtout dans les derniers livres consacrés spécifiquement à la philosophie grecque qu'Eusèbe ait fait appel aux platoniciens des deux siècles précédents. Il pouvait disposer antérieurement de tous les ouvrages de ces philosophes, sans avoir éprouvé le besoin de s'en servir aussi massivement, tout simplement parce qu'il n'était pas encore arrivé au moment où il devait traiter de la philosophie grecque. En outre est-il vrai qu'Eusèbe, à partir du livre XI, se trouve dans de bien meilleures dispositions à l'égard de Platon et des platoniciens que dans les livres précédents ? Il faut tout de même remarquer que dans les dix premiers livres son avis à l'égard de Platon n'était pas négatif. En III 6.7 il prête à Platon des raisonnements exacts (λογισμοῖς ὀρθοῖς) ; en V 4.4, il est d'accord avec ceux qui disent que Platon, en imaginant la matière sous-jacente aux qualités apparentes des corps, a délivré les philosophes de nombreuses et graves difficultés, et en V 32.2 il qualifie Platon de γενναῖος, de noble – ce qui est tout de même un adjectif très valorisant –, parce qu'il a eu à ses yeux le mérite de bannir Homère de sa République. A vrai dire Eusèbe a toujours eu de l'estime et de l'admiration pour Platon, mais il est normal que ce soit dans les livres où il traite de la philosophie grecque comme telle et où il se plonge dans les écrits platoniciens, qu'il ait insisté le plus sur l'envergure de la pensée du philosophe – qui cependant reste à ses yeux bien en-deçà de la pensée de Moïse et des Hébreux. Sans exclure à priori qu'Eusèbe ait pu avoir

un contact soudain avec la bibliothèque de Longin, nous avons peine à reconnaître, à partir du livre XI de la *Préparation évangélique*, un changement d'attitude radical chez Eusèbe à l'égard de Platon et des platoniciens.

Nous ne sommes donc pas convaincue par les arguments qu'a avancés P. Kalligas, même si son hypothèse est ingénieuse et théoriquement possible. Une des conséquences que l'on peut tirer de son interprétation est qu'Eusèbe suivait un texte différent des *Ennéades*. Or nous avons montré qu'aucun des arguments qui va contre une utilisation des *Ennéades* par Eusèbe ne résiste à l'analyse. De plus cette thèse restreint la diffusion des traités de Plotin à une seule voie de transmission : les traités que fit copier Longin sur les exemplaires d'Amélius.[83] Mais il serait faux d'imaginer que les traités plotiniens ne connaissaient en Orient au IVe s. qu'une diffusion aussi confidentielle. Eunape de Sardes affirme au contraire, à la fin du IVe s., dans ses *Vies des philosophes et des sophistes* : « Les livres de Plotin non seulement sont plus souvent entre les mains des gens cultivés que les <dia>logues platoniciens, mais la masse nombreuse, même si elle en comprend de travers les doctrines, s'incline devant eux ».[84] Même en supposant qu'Eunape exagère quelque peu et que les écrits plotiniens aient été davantage connus à cette époque des milieux païens que des milieux chrétiens, manifestement les traités de Plotin circulaient en Orient au IVe s.

5. *Conclusion*

Aucune raison solide ne permet de maintenir l'hypothèse d'une version préporphyrienne pour expliquer la provenance des copies des traités plotiniens dont disposait Eusèbe au moment de la rédaction des livres XI et XV de la *Préparation évangélique*. Si on laisse de côté l'hypothèse,

[83] On trouvait chez Rist l'idée qu'Eusèbe pouvait ne connaître que les deux traités qu'il cite. Cette idée est reprise par Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 108–12. D'autres provenances que celle de Longin peuvent d'ailleurs être imaginées. Par exemple, R. M. Grant, « Porphyry among the Early Christians », dans W. den Boer *et alii* (ed.), *Romanitas et Christianitas*, Mélanges J. H. Waszink, North Holland Publishing Company, Amsterdam 1973, p. 171–88, avait suggéré qu'un certain Anatolius, disciple de Porphyre, auquel celui-ci dédicaça ses *Questions homériques,* et qui fut le premier maître de Jamblique (Eunape, *Vies des philosophes et des sophistes* V 1, 2), avait pu introduire dans la bibliothèque de Césarée les œuvres de Porphyre. Il aurait bien pu aussi y faire entrer des traités plotiniens !

[84] Eunape, *Vies des philosophes et des sophistes* III 3, p. 5.23–6.3 Giangrande.

toujours possible, d'une compilation préexistante où Eusèbe aurait pu trouver les extraits qu'il cite, comme c'est le cas pour bon nombre de passages mentionnés dans la *Préparation évangélique*, l'hypothèse des *Ennéades* est celle qui aujourd'hui s'impose avec force en raison notamment du témoignage de la Pseudo-*Théologie d'Aristote* auquel vient se joindre celui de Proclus dans son *Commentaire sur la République*. Nous avons constaté que tous les arguments qui s'opposaient à ce qu'Eusèbe ait eu en mains les *Ennéades* pouvaient être réfutés, notamment celui de la division supposée de IV 7 et celui de la grande lacune de ce même traité, et que ceux qui prétendaient appuyer la présence d'une édition préporphyrienne à Césarée au temps d'Eusèbe n'étaient pas déterminants. Comme il semble établi qu'au Ve s. circulait encore une édition des *Ennéades* qui avait un texte complet du traité IV 7 – dont Eusèbe cite d'ailleurs le titre dans la version des *Ennéades* –, rien n'empêche qu'au IVe siècle Eusèbe ait emprunté le texte des traités qu'il citait à l'édition des *Ennéades*.[85]

[85] Pamphile, qui avait fait de nombreuses acquisitions pour la bibliothèque de Césarée, a pu faire entrer un exemplaire des *Ennéades* avant sa mort comme martyr le 16 février 310.

CURRICULA VIX MUTANTUR ZUR VORGESCHICHTE DER NEUPLATONISCHEN LEKTÜREPROGRAMME

Burkhard Reis

Die neuplatonische Kommentarliteratur zu Platon und Aristoteles ist zu einem großen Teil aus dem philosophischen Schulunterricht hervorgegangen, dessen Organisation und Ablauf aus den überlieferten Texten zumindest in Grundzügen rekonstruiert werden können. Weniger durchsichtig ist hingegen das Verhältnis dieses Unterrichts zu älteren Traditionen der Unterweisung – und das, obwohl grundsätzlich kein Zweifel daran besteht, dass die Platoniker der Zeit nach Plotin trotz aller Unterschiede in den Lehrinhalten bei den Lehrmethoden an ihre mittelplatonischen Vorgänger anknüpfen konnten. Im vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, das mittelplatonische Erbe im Lektüreprogramm der spätantiken Neuplatoniker ein wenig zu erhellen. Gezeigt werden soll, dass es in der Systematik der Curricula durchaus so etwas wie eine scholastische Kontinuität zwischen den unterschiedlichen Phasen des antiken Platonismus gibt, eine Kontinuität allerdings, deren Wurzeln im erneuerten Aristotelismus des 1. Jahrhunderts v. Chr. gründen.

1. *Schemata isagogica in den Einführungskursen*

Die an Schulen und Universitäten bewährte Praxis, das Studium einer schwierigen, aber obligatorischen Thematik durch besondere Einführungskurse zu entlasten, ist keine Erfindung der Moderne. An den neuplatonischen Schulen von Athen und Alexandria finden wir gleich drei solche Einführungen an verschiedenen Stellen des philosophischen Lehrgangs:[1] eine (a) vor der Lektüre von zwölf ausgewählten Dialogen Platons auf dem Höhepunkt des Curriculums, eine zweite

[1] Zum philosophischen Lehrgang allgemein vgl. z. B. I. Hadot, «Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit», *Rheinisches Museum für Philologie* 146 (2003), S. 49–71.

(b) vor der Lektüre der Werke des Aristoteles, die dem Platonstudium als Propädeutikum vorausging, und eine dritte (c) vor der Lektüre der ersten im Unterricht traktierten Schrift, der *Isagoge* des Porphyrios, als Einführung in die Philosophie überhaupt.[2] Jeder dieser drei Einführungskurse weist eine eigentümliche didaktische Struktur auf, die sich formal und inhaltlich an streng normierten Fragenkatalogen, so genannten *schemata isagogica*, orientiert.[3] Bei der Suche nach den historischen Vorstufen für die spätantike Einführungspraxis der Neuplatoniker sieht man sich freilich auf wenige Zeugnisse beschränkt.[4] Eines davon ist der so genannte *Prologos* des Mittelplatonikers Albinos, eine kurze Schrift, die in diesem Zusammenhang erst seit wenigen Jahrzehnten ihrer Bedeutung entsprechend gewürdigt wird.[5] Bei der nur fünf Teubnerseiten umfassenden Einführung in das Studium der Platonischen Dialoge aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. handelt es sich insofern um

---

[2] Eine Verschriftlichung von (a) bieten allein die von Westerink edierten Anonymen *Prolegomena zur Platons Philosophie* (*Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990 [Collection des Universités de France], im Folgenden: *Anon. Proleg.*) aus dem alexandrinischen Schulbetrieb des 6. Jh. Texte zu (b) sind unter den Namen Ammonios (*CAG* IV 4), Olympiodoros (*CAG* XII 1), Iohannes Philoponos (*CAG* XIII 1), Simplikios (*CAG* VIII) und David [*ex* Elias] (in: *CAG* XVIII 1) überliefert, Texte zu (c) unter den Namen Ammonios (*CAG* IV 3), Elias (in: *CAG* XVIII 1), David (*CAG* XVIII 2) und Ps. Elias (*Lectures on Porphyry's Isagoge*, ed. L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1967). Bei den Vertretern der letzten Gruppe gibt es erhebliche Unterschiede im Umfang.

[3] Vgl. dazu die Darstellungen und Tabellen bei M. Plezia, *De commentariis isagogicis*, Nakl. Polskiej Akademii Umiejtnosci, Kraków 1949 (Archiwum Filologiczne, Nr. 23), S. 59–81; L. G. Westerink, *The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their influence*, Duckworth, London 1990, S. 325–48, bes. S. 341–48; *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, S. xliii–lvi; I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, Fascicule I: Introduction, Première partie (p. 1–9.3 Kalbfleisch), Traduction de Ph. Hofmann (avec la collaboration de I. et P. Hadot), Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé, Brill, Leiden 1990 (Philosophia Antiqua, 50), *passim*, bes. S. 21–30; 44 f.

[4] Zur Einführungspraxis allgemein vgl. die Monographie von J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden 1994 (Philosophia Antiqua, 61).

[5] Vgl. P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982 (Sintesi, 3), S. 54–56; Mansfeld, *Prolegomena*, S. 58–107; B. Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung*, Reichert, Wiesbaden 1999 (Serta Graeca, 7), S. 131–55. O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Teubner, Stuttgart 1991 (Beiträge zur Altertumskunde, 12) interpretiert den *Prologos* vorrangig als Quelle für die Dialogtheorie im antiken Platonismus.

einen Vorläufer, als auch sie mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem philosophischen Schulbetrieb stammt. Vieles spricht dafür, dass wir es beim *Prologos* – genau wie bei den überlieferten Texten der neuplatonischen Einführungskurse[6] – mit dem Konzept oder der Nachschrift einer mündlichen Vorlesung zu tun haben,[7] möglicherweise mit einem Exzerpt aus den verschollenen Vorlesungen des Gaios, die nach dem Zeugnis des oft zitierten Pinax in der Handschrift *Parisinus gr.* 1962, f. 146v von Albinos herausgegeben wurden.[8]

Auch dem Aufbau des *Prologos* liegt bereits ein Fragenkatalog zugrunde, der sich aus dem Text wie folgt isolieren lässt:[9]

1. Was ist ein Dialog? (S. 147.4 f. Hermann/Reis: τί ποτέ ἐστιν ὁ διάλογος)
2. In wieviele Typen lassen sich die Platonischen Dialoge einteilen? (S. 148.21 f.: περὶ τῶν χαρακτήρων, πόσοι τέ εἰσιν οἱ ἀνωτάτω καὶ πόσοι ἐκείνων ὑποδιαιρεθέντων εἰς τοὺς ἀτόμους ἔστησαν)
3. Mit welcher Art von Dialogen soll man die Lektüre Platons beginnen? (S. 149.3 f.: ἀπὸ ποίων διαλόγων δεῖ ἀρχομένους ἐντυγχάνειν τῷ Πλάτωνος λόγῳ)
4. Welche Anordnung der Dialoge entspricht der platonischen Lehre? (S. 150.13–15:... κατιδεῖν τὴν προσήκουσαν τάξιν τῶν διαλόγων τῇ κατὰ Πλάτωνα διδασκαλίᾳ).

Der Vergleich mit den genannten *schemata isagogica* der Spätantike zeitigt ein überraschendes Ergebnis: Während sich die Schrift auf der inhaltlichen Ebene, d. h. bei der Beantwortung der Fragen, erwartungsgemäß mehrfach mit (a), der neuplatonischen Einführung in die Platonlektüre,

---

[6] Von den oben in Anm. 2 genannten Texten ist einzig die Einführung des Simplikios eine vom Autor selbst für die Publikation verfasste Schrift; alle anderen sind, wie gewisse formale Eigentümlichkeiten zeigen, überarbeitete Unterrichtsnachschriften (ἀπὸ φωνῆς). Vgl. dazu I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 22 f.

[7] Vgl. dazu Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 145–47.

[8] Vgl. M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, begründet von H. Dörrie, Band 3: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993, S. 168, Anm. 5; 183; T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1995 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 61), S. 51 f.; Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 46; 147 f. Zu Umfang, Titel und Inhalt dieser Vorlesungen vgl. *ibid.*, S. 37–48 und mit anderen Ergebnissen Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, S. 43–77.

[9] Ähnlich Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, S. 55; Baltes, *Der Platonismus in der Antike.* Band 3, S. 168; Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 133. Der *Prologos* wird zitiert nach der Edition von Reis, *ibid.*, S. 310–19, der die Seiten- und Zeitenzahlen der Ausgabe von K. F. Hermann (1853) übernimmt.

berührt,[10] weisen die Fragen selbst größere Ähnlichkeit mit (b), der Einführung in die Aristoteleslektüre, auf. Auffällig ist vor allem, dass von den zehn Fragen des neuplatonischen Schemas die zweite und dritte nach der Einteilung des Aristotelischen Œuvres (τίς ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων, zitiert nach Olympiodoros, *Proleg. log.*, *CAG* XII 1, S. 1.27 Busse) bzw. nach dem richtigen Anfangspunkt der Aristoteleslektüre (πόθεν ἀρκτέον τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων, *ibid.*, S. 8.29 f.) mit analogen Fragen im *Prologos* übereinstimmen.[11] Um diese Übereinstimmung und ihre Erklärung soll es im Folgenden gehen.

2. *Verwandt oder nicht?*

Auf den ersten Blick liegt es nahe anzunehmen, die Neuplatoniker hätten eine der Platonexegese entstammende Praxis nach der Vereinnahmung des *Corpus Aristotelicum* einfach auf das Studium des Aristoteles übertragen. Diese Annahme aber hält einem zweiten Blick auf die Texte nicht stand. Wenn in der neuplatonischen Einführung die dritte Frage bei der Beantwortung dahingehend präzisiert wird, ob man mit den logischen, den ethischen, den naturphilosophischen oder den mathematischen Schriften beginnen solle, und dann ihre Antwort in einer Entscheidung für die Logik findet (nach einer vorbereitenden Reinigung durch vorphilosophische Ethik),[12] so knüpfen diese Überlegungen an die unmittelbar vorausgehende Einteilung der von Aristoteles, «in eigenem Namen verfassten Lehrschriften» (αὐτοπρόσωπα) im *Corpus Aristotelicum*, d. h. an die Beantwortung der zweiten Frage an (Abb. 2). Ein derartig enger Zusammenhang zwischen den beiden Fragen ist im *Prologos* nicht gegeben. Die dort in Kapitel 3 als Antwort auf die zweite Frage präsentierte Einteilung der Platonischen Dialoge nach Typen (χαρακτῆρες), die sich weitgehend mit der bei Diogenes Laertios (3, 49–51) überlieferten deckt[13] (Abb. 1), spielt bei der Antwort auf die

[10] Vgl. dazu Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 139–41.
[11] Richtig gesehen von Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, S. 55.
[12] Zu dieser Antwort vgl. I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 94–96.
[13] Vorausgesetzt wird hier und im Folgenden, (1.) dass die Rekonstruktion der in der Überlieferung verderbten Dialogliste (*Prologos* 3, S. 148.30–37) durch Baltes und Mann (in: H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, begründet

dritte Frage nach dem richtigen Anfangspunkt keine Rolle mehr. Albinos, der Autor des *Prologos*, lässt sie völlig unberücksichtigt, indem er nicht die Dialogtypen der Einteilung, sondern stattdessen einzelne Dialoge als mögliche Anfänge des Platonstudiums diskutiert (Kap. 4), um zuletzt in durchaus origineller Weise den richtigen Anfang in Relation zur Verfassung des jeweiligen Anfängers zu bestimmen und dem besten aller möglichen Anfänger einen Schnellkurs von nur vier Dialogen vorzuschreiben (Kap. 5).[14] Immerhin greift er im Schlusskapitel (Kap. 6) doch noch auf die Dialogtypen zurück, wenn er mit ihrer Hilfe ein gleichsam objektives oder absolutes Lektüreprogramm für das gesamte *Corpus Platonicum* entwirft,[15] mit dem in Bezug auf Platon zugleich implizit die Fragen Nr. 4 und Nr. 5 aus der neuplatonischen Einführung zu Aristoteles beantwortet werden: Was ist das Ziel der Aristotelischen (hier: Platonischen) Philosophie (τί τὸ τέλος τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας καὶ τί τὸ ἀναφαινόμενον χρήσιμον ἐξ αὐτῆς, *CAG* XII 1, S. 9.14 f.)? Welche Stufen führen zu diesem Ziel (τίς ὁ βαθμὸς καὶ τίνα τὰ ἄγοντα ἡμᾶς ἐπὶ τὸ ταύτης τέλος, *ibid.*, S. 9.31 f.)?[16] Projiziert man die dabei

von H. Dörrie, Band 2: *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Aus dem Nachlaß hrsg. und bearb. von M. Baltes unter Mitarbeit von A. Dörrie und F. Mann, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1990, S. 513–20) die Wahrheit trifft (vgl. dazu Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 72–84), (2.) dass vor dieser Liste nach ἐστήσαν.το (S. 148.22) die graphische Darstellung einer in der hierarchischen Struktur mit Diog. Laert. 3, 49 identischen Dihairese ausgefallen ist (vgl. dazu Reis, *ibid.*, S. 56–71; 85; 96) und (3.) dass in Kapitel 6 anstelle des überlieferten ζητητικοῦ (S. 151.6) ὑφηγητικοῦ gelesen werden muss (vgl. dazu Reis, *ibid.*, S. 85–96). Wer diese Voraussetzungen nicht akzeptiert, wird der Argumentation in den folgenden Abschnitten mit großer Skepsis begegnen.

[14] Vgl. dazu Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 135 f. und unten Anm. 53.

[15] Objektiv und absolut ist das Programm insofern, als es im Gegensatz zum Schnellkurs in Kapitel 5 nicht auf einen Schüler mit bestimmten Qualitäten zugeschnitten ist. Inwieweit der lange Kurs gleichwohl im Unterricht realisiert wurde, ist eine in der Forschung umstrittene Frage. Da kaum vorstellbar ist, dass die Lektüre des gesamten Corpus im Unterricht möglich war, dürfte der Kurs in der Darstellung des Albinos vor allem zwei Aufgaben dienen: (1.) *qua* summarischer Überblick der Veranschaulichung des pädagogischen Zusammenhangs aller platonischen Dialoge gemäß der Epistemologie des Mittelplatonismus (vgl. Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 115 f.) und (2.) *qua* heuristisches Instrument der Ermittlung individueller Lektüreprogramme für einzelne Schüler, bei denen entsprechend den jeweiligen Vorkenntnissen und Präferenzen bestimmte Dialoge und/oder ganze Dialogtypen ausgelassen werden konnten (vgl. Reis, *ibid.*, S. 124, Anm. 1). So lässt sich z. B. der Schnellkurs des 5. Kapitels, was die Reihenfolge der Dialogtypen angeht, als ein Extrakt aus dem großen Programm interpretieren: *Alc. 1* (*maieutikos*) – *Phd.* (*êthikos*) – *Resp.* (*politikos*) – *Ti.* (*physikos*).

[16] Auch Frage Nr. 6 nach den Qualitäten, die der Hörer des Aristoteleskurses besitzen muss, und Frage 8 nach dem Stil der Aristotelischen Schriften werden, natürlich

vorgeschlagene Reihenfolge der Dialogtypen auf die unterste Ebene der zuvor präsentierten Einteilung (Kap. 3), ergibt sich indes ein weiterer Unterschied zum neuplatonischen Lektüreprogramm der Aristotelischen Schriften. Dieses nämlich ist insofern auf der untersten Ebene der Einteilung bereits vorgegeben, als die Reihenfolge der sog. αὐτοπρόσωπα von rechts nach links gelesen (Abb. 2) in der Disziplinenfolge Logik, Ethik, Physik, Mathematik und Theologie dem in der Antwort auf Frage Nr. 5 geforderten Aufstieg zum höchsten Prinzip entspricht.[17] Die unterste Ebene der Einteilung im *Prologos* dagegen gibt noch nicht die Reihenfolge der Lektüre preis, da diese keine lineare, sondern eher eine zirkuläre Entwicklung beschreibt: Die Dialoge des *physischen* Typs, die am weitesten links in der Einteilung stehen (Abb. 1), sollen im Rahmen des objektiven Lektüreprogramms zusammen mit den anderen Dialogen der *hyphegetischen* (= lehrenden) Klasse in der Mitte des Kurses gelesen werden; davor und danach gilt es, Dialogtypen zu studieren, die der *zetetischen* (= untersuchenden) Klasse angehören, also in der Einteilung der Typen auf der rechten Seite stehen.[18]

Besteht die Übereinstimmung zwischen dem mittelplatonischen und dem neuplatonischen Fragenkatalog in den Einführungen zu Platon bzw. Aristoteles demnach nur an der Oberfläche? Dass sie wider den Anschein nicht nur phänotypisch, sondern auch genotypisch real ist, dass also zwischen beiden Katalogen eine echte Verwandtschaft besteht, darauf könnte der Wortlaut der dritten, indirekt formulierten Frage im *Prologos* deuten: « Nachdem wir also ihre [*sc.* der Dialoge] Unterschiede in ihrer natürlichen Entfaltung, d. h. ihre Typen, betrachtet haben, möchten wir außerdem die Frage erörtern, *mit welcher Art* von Dialogen (ἀπὸ ποίων διαλόγων) man anfangen soll, wenn man sich mit der Lehre Platons beschäftigt» (S. 149.1–4). Sowohl der Plural wie auch das qualitative Interrogativum lassen etwas anderes erwarten, als uns in der Antwort geboten wird. Nach der vorausgegangenen Einteilung

übetragen auf Platon, implizit von Albinos beantwortet. Vgl. dazu Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 137.

[17] Vgl. dazu I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 28; 92. Den Zusammenhang zwischen Werkeinteilung und Lektüreprogramm verkennt P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Erster Band. Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, de Gruyter, Berlin – New York 1973 (Peripatoi, 5) S. 71 f.

[18] Vgl. dazu Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 115, Anm. 3; 135, Anm. 6. Zur Zirkularität des Programms, *ibid.*, S. 117–21.

der Platonischen Dialoge in Typen müsste der Autor nach dieser Ankündigung analog zum Vorgehen der Neuplatoniker verschiedene Dialogtypen und nicht einzelne Dialoge als mögliche Anfänge präsentieren. Schon der bloße Verdacht, dass hier eine Unstimmigkeit gegenüber dem neuplatonischen Schema vorliegen könnte, bietet Grund genug, die Frage nach der Verwandtschaft der beiden Kataloge noch einmal neu zu stellen; und da die Naturgesetze einen neuplatonischen Einfluss auf den *Prologos* verbieten, kann eine positive Antwort einzig in einer gemeinsamen Vorlage bestehen, deren Stringenz die Neuplatoniker treuer bewahren als der mittelplatonische Verfasser des *Prologos*.

3. *Andronikos von Rhodos und der systematische Platon*

Auch wenn die Kodifizierung der neuplatonischen *schemata isagogica* zu (a) Platon und (b) Aristoteles in der uns erhaltenen Form vermutlich auf Schriften des Proklos beruht,[19] wird seit langem gesehen, dass auch dieser aus älteren Quellen schöpfte und dass zumindest ein kleiner Teil des neuplatonischen Einführungskurses zu Aristoteles über Zwischenstufen letztlich bis auf Andronikos von Rhodos zurückgeht,[20] den Mann, dem wir den Text der Werke des Aristoteles in der noch heute überlieferten Gestalt verdanken. Dass Andronikos eine Renaissance des antiken Aristotelismus in Gang setzen konnte, lag nicht nur an seiner für alle Folgezeiten autoritativen Edition der wichtigsten Schriften des *Corpus Aristotelicum*, sondern ebenso an seinem mindestens fünf Bücher umfassenden Werk *über* die Schriften des Aristoteles, das ebendiese Edition als Einführungsschrift begleitete.[21] Wenn auch wenig über dieses

---

[19] Zu Proklos als Vertreter des *schema isagogicum* zu: – (a) Platon vgl. *Anon. Proleg.*, S. 25.6; 26.7 Westerink-Segonds; Proklos, *In Plat. Alcib.*, S. 19.3; 10.4; 11.20 f. Segonds mit den Bemerkungen von Westerink, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, S. lvii–lix; lxxv f., I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 31 und Mansfeld, *Prolegomena*, S. 28–30; – (b) Aristoteles vgl. David [Elias], *In Arist. Categ. prooem., CAG* XVIII 1, S. 107.24–26 Busse mit der Interpretation der Stelle durch Westerink, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, S. lviii, I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 26 und Mansfeld, *Prolegomena*, S. 22 f.

[20] Vgl. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, S. 67–85.

[21] Vgl. dazu H. B. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the time of Cicero to the end of the second century A.D.*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: Prinzipat, Bd. 36.2, de Gruyter, Berlin – New York 1987, S. 1079–174, bes. S. 1091–93; Id., *The Earliest Aristotelian Commentators*, in Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*, S. 55–81, bes. S. 58–60 und Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, S. 58–66, der das Werk mit den für Andronikos bezeugten Schriftenverzeichnissen

Werk bekannt ist, so gilt doch aufgrund von Testimonien als sicher, dass Andronikos darin die von ihm verantwortete Einteilung in Pragmatien sowie deren Reihenfolge innerhalb der Edition ausführlich begründete. Überliefert ist die Nachricht, dass bereits Andronikos den Standpunkt vertreten hat, die Lektüre der aristotelischen Schriften müsse mit der Logik beginnen.[22] Wenn er damit aber implizit die dritte Frage des neuplatonischen Fragenkatalogs beantwort, ist anzunehmen, dass er in diesem Zusammenhang auch die seiner Pragmatienaufteilung zugrunde liegende Systematik der Aristotelischen Philosophie erörtert hat.

Wie diese im Einzelnen aussah, lässt sich nicht mit Sicherheit rekonstruieren; im Großen und Ganzen dürfte er sich jedoch an den Angaben orientiert haben, die bereits Aristoteles selbst an verschiedenen Stellen seines Werkes über die Systematik des menschlichen Wissens macht.[23] Danach unterscheiden sich bekanntlich theoretisches, praktisches und poietisches Wissen nach ihren jeweiligen Zielen (*Metaph.* E 1, 1025 b 25; E 2, 1026 b 5). Was das jeweilige Objekt angeht, zerfällt wiederum das theoretische Wissen in Metaphysik/Theologie, Mathematik und Physik (*Metaph.* E 1, 1026 a 18 f.) und das praktische Wissen in ethisches, politisches und ökonomisches Wissen.[24] Da Aristoteles fast alle diese Wissensarten in eigenen Schriften behandelt hat, nutzte Andronikos die Aristotelische Systematik des Wissens für die Einteilung der von ihm besorgten Werkausgabe. Die Logik, die Aristoteles – freilich noch unter anderen Bezeichnungen – in mehreren Schriften traktierte, deren Platz in der Systematik jedoch unklar bleibt, wird Andronikos gerade deshalb an den Anfang gesetzt haben; er vertrat offenbar die

(*Pinakes*) gleichsetzt, während diese nach Gottschalk bloß dessen größten Bestandteil bildeten.

[22] Vgl. Ioh. Philop. *In Arist. Categ*, *CAG* XIII 1, S. 5.19 f. Busse; David [Elias], *In Arist. Categ, prooem.*, *CAG* XVIII 1, S. 117.22–24 Busse.

[23] So auch Gottschalk, *Aristotelian Philosophy in the Roman World*, S. 1098 f.; *The Earliest Aristotelian Commentators*, S. 65 f.

[24] Die Dreiteilung des praktischen Wissens stammt zwar nicht wörtlich von Aristoteles, entspricht aber insofern seinen Intentionen, als er gemäß *Politik* I, 1 den Bereich des Hauses als eine besondere Sphäre menschlichen Handelns zwischen Individuum und Polis betrachtet und ihm entsprechend das erste Buch der sich an die *Nikomachische Ethik* anschließenden *Politik* widmet. Um Systematik bemühte Peripatetiker konnten die Dreiteilung zudem aus *Eth. Eud.* I 8, 1218 b 8–14 herauslesen (vgl. J. Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Translated with an Introduction and Commentary, Clarendon, Oxford 1993, S. 59 f.); in der doxographischen Tradition ist sie m. W. zuerst für Areios Didymos bei Stobaios II, S. 147.26–148.4 Wachsmuth bezeugt (vgl. dazu Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, S. 418). Die von Bekker hinter die *Politik* gestellte *Ökonomik* ist unecht.

unter Peripatetikern geläufige Interpretation, dass es sich dabei um ein Werkzeug (ὄργανον), nicht um einen Teil der Philosophie handle.[25] In welcher Reihenfolge Andronikos die übrigen Schriften gelesen haben wollte, ist unbekannt. Sollte hier jenes letztlich auf Andronikos' Katalog zurückgehende Werkverzeichnis, das in arabischen Quellen überliefert ist, eine gewisse Autorität besitzen,[26] dann wären auf die logischen die ethischen, poietischen, naturwissenschaftlichen Schriften und schließlich die Metaphysik gefolgt, womit Andronikos *mutatis mutandis* die neuplatonische Lektürefolge von Logik, Ethik, Physik und Theologie antizipiert hätte.[27] Aber wie auch immer sein Lektüreprogramm wirklich ausgesehen hat, außer Zweifel steht, dass gerade der didaktische

---

[25] Vgl. dazu P. Hadot, «Die Einteilung der Philosophie im Altertum», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982), S. 422–44 (= ders., «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum* 36 [1979], S. 201–23), bes. S. 425 f.; 428; Id., *La logique, partie ou instrument de la philosophie?*, in I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 183–88 (= Appendice I), bes. S. 183. Für Aristoteles selbst gibt es genau genommen noch gar keine Disziplin namens «Logik».

[26] Der Text in englischer Übersetzung mit einer Rekonstruktion des verlorenen griechischen Originals bei I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1957 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 5) S. 221–31; die Nummern 29–56 entsprechen der Edition des Andronikos. Zum Alter und zum Verfasser des Verzeichnisses vgl. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, S. 60, Anm. 4 und Gottschalk, *Aristotelian Philosophy in the Roman World*, S. 1089, Anm. 48; *The Earliest Aristotelian Commentators*, S. 56, Anm. 5. Während Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, S. 245 f. den Katalog über wenige Zwischenstufen (Adrastos) auf Andronikos zurückführt, kommt Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, S. 85–94 zu dem Ergebnis, dass sich der Katalog vermutlich nur entfernt an Andronikos orientiert.

[27] Im Katalog stehen die von den Neuplatonikern unter die Logik subsumierten Schriften *Poetik* und *Rhetorik* hinter den Werken zur Ethik und Politik, und die Werke zur Naturphilosophie werden entgegen dem neuplatonischen Prinzip in absteigender Reihenfolge, d. h. von den allgemeinen (*Physikvorlesung*) zu den besonderen Inhalten (*Über die Pflanzen*), aufgezählt (vgl. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, S. 242). Da die ethischen, politischen und rhetorischen Schriften in den ältesten griechischen Handschriften separat vom Rest des Corpus überliefert sind, bietet die Textüberlieferung des Aristoteles leider keine zusätzliche Stütze für die Annahme, die Reihenfolge des Kataloges sei mit der in der Ausgabe des Andronikos identisch. Andronikos könnte die genannten Schriften ebenso gut wie sein neuzeitlicher Kollege Immanuel Bekker hinter die Metaphysik an den Schluss der Ausgabe gestellt haben (vgl. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, S. 244). Die klare Aristotelische Präferenz für den *bios theorêtikos*, wie sie in Buch X der *Nikomachischen Ethik* geäußert wird, kann Andronikos, der sich an derartigen Bemerkungen orientieren musste, allerdings sehr wohl dazu veranlasst haben, die das praktische und poietische Wissen behandelnden Werke den Werken mit theoretischem Inhalt voranzustellen (so übrigens auch schon im älteren Werkverzeichnis bei Diog. Laert., 5, 24 f.). Eine übergroße Skepsis gegenüber der Vermutung, das bereits in Andronikos' Lektüreprogramm die erstmals vereinigten Abhandlungen über «*Das, was nach der Physik kommt*» den krönenden Abschluss bildeten, erscheint daher unangebracht.

Charakter seiner Überlegungen zusammen mit der neuen Ausgabe für eine Wiederbelebung des Aristotelischen Philosophierens sorgte, und zwar sowohl im Klassenzimmer wie auch in der Gelehrtenstube.

Vor diesem Hintergrund ist es nur natürlich, wenn Platoniker, die – unabhängig von ihrer individuellen Nähe oder Ferne zu einzelnen Lehren des Aristoteles – um die ideelle und institutionelle Identität ihrer eigenen Schule besorgt waren, alles daran setzten zu zeigen, dass die literarische Hinterlassenschaft Platons an Systematik der seines Schülers nicht nachsteht. Genau dies ist einer der Gründe dafür, warum Harold Tarrant und andere vorgeschlagen haben, die bei Albinos und Diogenes überlieferte Typen-Dihairese der Platonischen Dialoge (Abb. 1) in die Zeit nach Andronikos zu datieren: Sie sehen darin eine Reaktion auf die peripatetische Herausforderung.[28] Um in Konkurrenz zum wiedererstarkten Aristotelismus, aber auch zu den hellenistischen Schulen den systematischen Charakter von Platons Philosophie zu demonstrieren, wurde nun jeder Dialog in ein rigides Schema von insgesamt nur acht Typen (χαρακτῆρες) gepresst, die man durch eine dreimalige dichotomische Teilung aus «dem Platonischen Dialog» als der obersten Gattung gewonnen hatte. Manches spricht für Tarrants Vermutung, dass hier eine älteres Instrument der Exegese, das ursprünglich zur Markierung des inhaltlichen oder formalen Charakters einzelner Text-

[28] Vgl. M. R. Dunn, *The Organization of the Platonic Corpus between the First Century B.C. and the Second Century A.D.*, Diss. (microfilm) Yale 1974, S. 19–21; Nüsser, *Albins Prolog*, S. 138–41; H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Cornell U.P., Ithaca and London 1993, S. 57. Mit dieser Sichtweise ist es durchaus vereinbar, dass die dihairetische Einteilung zugleich auch auf die für die Platonüberlieferung maßgebliche Tetralogienordnung reagiert, falls diese ihr chronologisch vorausgeht (so Mansfeld, *Prolegomena*, S. 89–92). Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass die Dihairese auch deshalb entwickelt wurde, weil die Tetralogien, die als Lektüreordnung ebenfalls einen Versuch der Systematisierung darstellen, es an philosophischem Gehalt mit der von Andronikos propagierten systematischen Einteilung des *Corpus Aristotelicum* nicht aufnehmen konnten. Dass die tetralogische und die dihairetische Einteilung der Dialoge jedenfalls in keinem inneren Zusammenhang stehen, ja möglicherweise sogar aufeinander reagieren, wird hier mit Mansfeld, *Prolegomena*, S. 74; S. 94 und Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, S. 81 gegen die Theorien von Dunn, *The Organization of the Platonic Corpus*, S. 75–97; Id., *Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading Order of the Platonic Dialogues*, in R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, SUNY Press, Norfolk-Virginia 1976 (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, 1), S. 59–80, bes. S. 63–70 und Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, S. 89–98 vorausgesetzt. Die Typenbezeichnungen der einzelnen Dialoge in der Liste der Tetralogien bei Diog. Laert., 3, 58–61 wurden vermutlich nachträglich eingefügt. Zu Ursprung und Alter der Tetralogien vgl. Mansfeld, *Prolegomena*, S. 59–74, der schlüssig dafür argumentiert, dass Thrasyllos zur Zeit des Kaisers Tiberius eine ältere unvollständige Tetralogienordnung überarbeitete und erweiterte, um auf diesem Weg die vollkommene Neunzahl zu erreichen.

stellen diente, zu einer einprägsamen Klassifikation des Gesamtwerks ausgebaut wurde.[29] Dass dies überhaupt gelang, obwohl Platons Werk weder eine Trennung der philosophischen Disziplinen noch eine durchgängige Präsentation positiver Lehrgehalte aufweist, ist der Originalität jenes unbekannten Platonikers zu verdanken, der für die dihairetische Einteilung verantwortlich ist. Schon mit der ersten, rein formalen Unterscheidung zwischen einer *hyphegetischen* (= lehrenden) und einer *zetetischen* (= untersuchenden) Dialogklasse nahm er in der alten Kontroverse, ob Platon ein dogmatischer oder ein skeptischer Denker sei,[30] eine vermittelnde Position ein, indem er beide Seiten zu ihrem Recht kommen ließ und damit die aporetischen Dialoge auf geschickte Weise in das Gesamtsystem integrierte. Im Übrigen kann selbst hier Andronikos Pate gestanden haben: Wie die Dihairese des *Corpus Aristotelicum* (Abb. 2) bei den Neuplatonikern zeigt, waren in einer Einteilung des Gesamtwerks nämlich auch die Dialoge unterzubringen, deren inhaltliche Aussagen bisweilen den Lehrschriften widersprachen. Wenn ebendeshalb Alexander von Aphrodisias – wie vielleicht schon weniger prominente Peripatetiker vor ihm – behauptet, Aristoteles' Dialoge handelten nur von den Meinungen anderer,[31] nimmt er hinsichtlich der Dialoge eine ähnliche Haltung ein, wie es der Schöpfer der Platonischen Dihairese hinsichtlich der *zetetischen* Dialogklasse tut. Jedenfalls ist deren weitere Unterteilung in eine *gymnastische* (= auf Übung [*sc.* der unerfahrenen Schüler] ausgerichteten) und eine *agonistische* (= auf den Wettkampf [*sc.* mit erfahrenen Sophisten] ausgerichteten) Klasse, wie längst gesehen worden ist, sowohl terminologisch als auch sachlich von Aristotelischen Gedanken beeinflusst. Weil darüber ebenso wie über die insgesamt dritte, stärker platonisch inspirierte Teilung dieser Unterklassen andere schon alles Wesentliche gesagt haben,[32] wenden wir uns der für unsere Zwecke wichtigeren Teilung der *hyphegetischen* Klasse zu.

Was auf der linken Seite der Dihairese als weitere Aufteilung nach inhaltlichen Kriterien erscheint, wäre ohne Bezug zu den Dialogen eine Einteilung der Philosophie: Als Unterklassen finden sich dort eine auf

---

[29] Vgl. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, S. 46–47; Id., *Plato's First Interpreters*, Duckworth, London 2000, S. 78–80.

[30] Vgl. Diog. Laert., 3, 51; Sext. Emp., *Pyrrh. hyp.*, 1, 221.

[31] Olymp., *Proleg. log., CAG* XII 1, S. 7.10–15 Busse; David [Elias], *In Arist. Categ. prooem., CAG* XVIII 1, S. 115.3–13 Busse. Vgl. dazu I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 72.

[32] Vgl. Dunn, *The Organization of the Platonic Corpus*, S. 12–15; Nüsser, *Albins Prolog*, S. 106–9; S. 113–15; S. 126–28; S. 131 f.; Mansfeld, *Prolegomena*, S. 95 f.

Theorie und eine auf Praxis ausgerichtete Klasse, von denen die erste bei der nächsten Teilung in einen *physischen* (= naturphilosophischen) und einen *logischen*, die zweite in einen *ethischen* und einen *politischen* (= staatskundlichen) Dialogtyp zerfällt. Vergleicht man diese Einteilung mit der oben skizzierten Systematik des Wissens nach Aristoteles, so fällt außer der strengen Dichotomie vor allem dreierlei auf: (1.) Neben Theorie und Praxis gibt es keine eigenständige Poiesis. (2.) Auf der untersten Ebene entfallen Theologie und Mathematik als Teilgebiete der Theorie sowie Ökonomik als Teilgebiet der Praxis. (3.) Die Logik hat keine Sonderstellung als Organon, sondern wird als Teilgebiet der Theorie betrachtet. Alle drei Abweichungen lassen sich aus der Perspektive eines die Werke Platons ordnenden Platonikers schlüssig erklären: (1.) Mögen auch bei Platon die drei von Aristoteles unterschiedenen Wissensarten noch eine Einheit bilden, demjenigen, der hier um jeden Preis unterscheiden will, dürfte es mit einiger Mühe durchaus gelingen, Dialoge, in denen nach Aristotelischen Begriffen theoretische Überlegungen dominieren, von anderen Dialogen abzusondern, in denen das praktische Überlegungen tun. Das, was Aristoteles als poietisches Wissen bezeichnet und als solches Wissen in eigenen Schriften traktiert, wird zwar auch bei Platon thematisch, bleibt dabei aber stets der dominierenden theoretisch-praktischen Perspektive untergeordnet.[33] (2.) Anders als Aristoteles weist Platon mathematischen Sachverhalten bekanntlich eine bedeutende Rolle in seiner Metaphysik und Kosmologie zu, die sich überdies in der Ausbildung des wahren Philosophen (*Resp.* VII, 518 C-531 C) spiegelt. Ebendeshalb wird jedoch mathematisches Wissen nicht in eigenen Schriften, gleichsam funktionslos behandelt, sondern stets zur Erläuterung von metaphysischen und kosmologischen Zusammenhängen herangezogen. Ähnliches gilt für die Theologie, die nach mittelplatonischer Deutung zusammen mit der Physik im Dialog *Timaios* abgehandelt wird; die Ökonomik wird implizit (*Chrm.* 171 E; 172 D) oder explizit (*Plt.* 258 B) mit der Politik in Eins gesetzt.[34] (3.) Platon schreibt vor der Ausarbeitung der formalen Logik durch Aristoteles. Wer für die Platonische Ideenwissenschaft der Dialektik indes den Namen Logik in Anspruch nimmt und dieser dann einen Platz unterhalb der bereits vollzogenen Zweiteilung der Philosophie in Theorie und Praxis

[33] Man denke nur an die Bedeutung der *technê*-Analogie in der Platonischen Ethik. Äußerungen zur Dichtkunst und zur Rhetorik finden sich ebenfalls verstreut über das ganze Werk.

[34] Gegen diese Gleichsetzung wendet sich Arist., *Pol.* I 1, 1252 a 7–18.

anweisen will, wird darin zwangsläufig eine Disziplin des theoretischen Wissens sehen.

Gegen die naheliegende Vermutung einer Überarbeitung der aristotelischen Systematik durch einen Platoniker spricht jedoch der Umstand, dass genau die gleiche dichotomische Teilung bei Diogenes Laertios 5, 28 als genuine Darstellung der Philosophie (ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος) gemäß Aristoteles präsentiert wird. Allein zwei Zusätze unterscheiden diese Darstellung von der Platonischen Dihairese: Offenbar führte der Wunsch, die Hauswirtschaftskunde nicht ganz zu übergehen, zu einer weiteren Teilung der Politik (= Staatskunde) in die Staatskunde im engeren Sinn (τὰ περὶ πόλιν) und in die Ökonomik (τὰ περὶ οἶκον). Darüber hinaus verrät eine kurze Bemerkung die Unzufriedenheit mit einer ausschließlich theoretischen Klassifizierung der Logik: Diese sei «nicht als Teil <des Ganzen>, sondern als Werkzeug präzise beschrieben (οὐχ ὡς <ὅλου>[35] μέρος, ἀλλ’ ὡς ὄργανον προσηκριβωμένον)». Da die Einteilung in der Aristoteles-Vita des Diogenes ebenso wie das ihr vorangestellte Werkverzeichnis und der nachfolgende doxographische Abriss mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Zeit *vor* Andronikos datiert[36] und da die drei erwähnten Unterschiede zu der von Aristoteles (und vermutlich auch von Andronikos) vertretenen Systematik des Wissens auch auf stoische Einflüsse zurückgehen können,[37] bietet sich für die

---

[35] P. Moraux, «L’exposé de la philosophie d’Aristote chez Diogène Laërce (V, 28–34)», *Revue philosophique de Louvain* 47 (1949), S. 5–43, bes. S. 10, Anm. 26 emendiert mit dem Zusatz ὅλου das in der Handschrift F überlieferte ὁλομερῶς, das vermutlich schon bei mittelalterlichen Schreibern Anstoß erregte, wie die Rasur von drei Buchstaben zwischen ὡς und μέρος in den Handschriften BP zeigt. Zu dieser Textstelle und dem ebenfalls umstrittenen Partizip προσηκριβωμένον vgl. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, S. 70 f., der in seiner Edition *ibid.*, S. 51 οὐχ ὡς μέρος, ἀλλ’ ὡς ὄργανον προσηκριβωμένον liest. Trotz aller Unsicherheiten scheint die Intention der Bemerkung eindeutig. Vgl. dazu auch Mansfeld, *Prolegomena*, S. 77, Anm. 131.

[36] Vgl. P. Moraux, «Diogène Laërce et le *Peripatos*», *Elenchos* 7 (1986), S. 245–94, bes. S. 268; 289 f.

[37] 1. Die stoische (womöglich aus der Alten Akademie übernommene) Dreiteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik lässt keinen Platz für ein eigenes Herstellungswissen (*poiêtikê*). (Die Subsumption der *Poetik* und *Rhetorik* unter die Logik in der Einteilung des *Corpus Aristotelicum* bei den Neuplatonikern [vgl. dazu oben Anm. 27] wird von I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 79 f. mit Recht als ein Zeichen für den Einfluss der Stoa gewertet, befassen sich doch beide von Aristoteles in eigenen Schriften traktierten Herstellungsdisziplinen mit Texten, d. h. mit besonderen Erscheinungsformen des Logos. Schon in der stoisch beeinflussten Darstellung der Aristotelischen Logik bei Diog. Laert., 5, 28 [vgl. dazu Moraux, «L’exposé de la philosophie d’Aristote», S. 9–17] figuriert ein Vermögen namens *rhêtorikê*, das gemeinsam mit der *dialektikê* dem Aufweis des Wahrscheinlichen dient.) 2. Entsprechend der materialistischen Grundauffassung der Stoiker wird die Theologie in die Physik integriert [vgl. Hadot,

Übereinstimmung mit der Dihairese der Platonischen Dialoge eine andere Erklärung an: Wer immer es unternahm, in Konkurrenz zur evidenten Systematik des Aristotelismus mit Hilfe der Dihairese den systematischen Charakter der Platonischen Philosophie zu erweisen, griff unter den beiden verfügbaren peripatetischen Einteilungen, also der zeitgenössischen des Andronikos und der durch ihr Alter geadelten hellenistischen bei Diogenes, diejenige auf, die am besten auf die Dialoge Platons passte und am leichtesten in das streng dichotomische Gesamtsystem integriert werden konnte. War nur an *einer* der aus der Aristotelischen Tradition stammenden Einteilungen gezeigt, dass Platons Werk die Anforderungen der systematischen Geschlossenheit ebenso gut erfüllt wie das des Aristoteles, so war die Ebenbürtigkeit des Platonismus erfolgreich nachgewiesen.

4. *Andronikos und die Einteilung der Philosophie im Platonismus*

Gegen die hier vorgeschlagene Deutung der aus Albinos und Diogenes bekannten Dihairese der Platonischen Dialoge als einer Reaktion auf das Werk des Andronikos lässt sich ein gewichtiger Einwand formulieren: Ist es nicht genauso gut möglich, wie auch verschiedentlich in der Forschung vermutet wurde, dass die Dihairese wesentlich älter ist als Andronikos, ja dass sie sogar schon zur Zeit der Alten Akademie entstand?[38] Terminologische und sachliche Übereinstimmungen mit

«Die Einteilung der Philosophie im Altertum», S. 429]; die Mathematik verliert als eigenständige Disziplin ihre Daseinsberechtigung. 3. Die Einordnung der Logik unter die theoretischen Disziplinen ist unvermeidlich, wenn die Zweiteilung der Philosophie in einen theoretischen und einen praktischen Zweig gegen die genuin Aristotelische Einteilung des Wissens für erschöpfend gehalten wird. (Dass da etwas nicht stimmen konnte, wurde freilich durchaus bemerkt, wie der im Text zitierte Zusatz zum Sonderstatus der Logik beweist, der keineswegs eine nachträgliche Einfügung sein muss). Es ist daher unnötig, im Anschluss an Moraux, «L'exposé de la philosophie d'Aristote», S. 9, der die stoischen Charakteristika der Darstellung keineswegs übersieht, die Stellung der Logik innerhalb der Dihairese als eine Reminiszenz an die Platonische Dialektik zu interpretieren. Dem stoischen Einfluss in der Aristotelischen Doxographie bei Diogenes ist ein Aufsatz von R. Bodéüs, «L'influence historique du Stoïcisme sur l'interpretation de l'œuvre philosophique d'Aristote», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 79 (1995), S. 553–86 gewidmet, auf den mich Prof. Tiziano Dorandi hingewiesen hat.

[38] Vgl. R. G. Hoerber, «Thrasyllus' Platonic Canon and the Double Titles», *Phronesis* 2 (1957), S. 10–20, bes. S. 14–17; A.-H. Chroust, «The Organization of the *Corpus Platonicum* in Antiquity», *Hermes* 93 (1965), S. 34–46, bes. S. 37, Anm. 1; S. 42; J. A. Philip, «The Platonic Corpus», *Phoenix* 24 (1970), S. 296–308, bes. S. 302–4. Dunn, *The Organization of the Platonic Corpus*, S. 20 hält zwar eine Entstehung vor der durch

Aristotelischem Denken wären dann eher dem lebendigen Schulgespräch als der Rezeption von Texten zu verdanken. Und könnte nicht sogar die bei Diogenes überlieferte hellenistische Einteilung der Aristotelischen Philosophie ihrerseits auf eine altakademische Einteilung der Philosophie gemäß Platon reagieren? Dies würde vielleicht auch die oben erwähnten Zusätze zur Ökonomik und zur Logik erklären.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen einer Einteilung der Philosophie (i) und einer Einteilung der Werke eines Philosophen (ii). Andronikos gab in seiner Einführungsschrift als Erläuterung zu der von ihm edierten Aristotelesausgabe eine Werkeinteilung (ii), die sich nicht nur an einer Einteilung der Philosophie (i), sondern an der Aristotelischen Einteilung des Wissens überhaupt orientierte. Die Verbindung beider Arten von Einteilungen findet sich noch im späten Neuplatonismus, da die Dihairese der sog. αὐτοπρόσωπα im *Corpus Aristotelicum* (ii) im Einführungskurs zu Aristoteles (b) weitgehend jener Einteilung der Philosophie (i) entspricht, die im vorangehenden Einführungskurs in die Philosophie (c) behandelt wurde.[39] Diogenes hingegen gibt in seiner Vita des Aristoteles im Anschluss an ein Werkverzeichnis lediglich eine Einteilung der Philosophie gemäß Aristoteles (i), während die in seinem Platonbuch und im *Prologos* überlieferte Dihairese der Platonischen Dialoge eine Einteilung der Werke (ii) darstellt. Wäre bekannt, welche Einteilung der Philosophie (i) diejenigen Platoniker vertraten, die mit der Dihairese als einer Werkeinteilung (ii) operierten, dann könnte dies unter Umständen neues Licht auf die oben erwogene Beeinflussung durch Andronikos werfen. Stimmte die propagierte Einteilung der Philosophie etwa mit der *hyphegetischen* Seite der Dihairese überein, so ließe sich zwar dadurch die Annahme eines solchen Einflusses nicht widerlegen, plausibilisiert aber würde sie auch nicht, weil eine eigenständige, etwa altakademische, Entstehung der platonischen Systematik nach wie vor nicht ausgeschlossen werden könnte.

Arkesilaos initiierten skeptizistischen Wende der Akademie für möglich, präferiert jedoch den Zeitraum zwischen 84 v. Chr. (= Wiederentdeckung der esoterischen Schriften des Aristoteles und *terminus post quem* für die Aktivitäten des Andronikos) und 36 n. Chr. (= Todesjahr des Thrasyllos). Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, S. 81, Anm. 2 ist bemüht, die Frage offen zu halten.

[39] Übersichtliche Zusammenfassungen dieser Einteilung bei Ammonios, Elias, David und Ps. Elias (vgl. oben Anm. 2) bietet Westerink, *The Alexandrian Commentators*, S. 345; S. 347; *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, S. xlix f., liii–lv.

Geradezu versteckte, aber dennoch eindeutige Hinweise auf die gesuchte Einteilung der Philosophie bietet nun der auf den acht Dialogtypen der Dihairese beruhende Lehrgang im *Prologos* des Albinos. Zweimal nämlich zählt Albinos dort jeweils vier Arten von Lehrinhalten (δόγματα) auf, deren Vermittlung durch das Studium von Dialogen der *hyphegetischen* Klasse erfolgt. Überraschenderweise entsprechen beide Vierergruppen aber nicht den vier *hyphegetischen* Dialogtypen der Dihairese. Beide Male fehlen die nach der dihairetischen Einteilung zu erwartenden *logischen* Lehrinhalte; und als ob der Hörer (oder Leser) dies gar nicht bemerken soll, erscheinen an der ersten Stelle stattdessen *theologische* (S. 150.25), an der zweiten Stelle dagegen *ökonomische* (S. 151.1–2) Dogmen. Was den Gebrauch von Partikeln und bestimmten Artikeln angeht, lassen die Formulierungen darüber hinaus keinen Zweifel, dass die *physischen* und *theologischen* Dogmen zum theoretischen Wissen, die *ethischen*, *politischen* und *ökonomischen* zum praktischen Wissen gehören (S. 151.2–4). Von den Dialogen des *logischen* Typs, deren Studium die nächste Stufe des Lehrgangs bildet, wird gesagt, dass «auch» sie unter die *hyphegetische* Klasse fallen[40] und die Methoden enthalten, mit deren Hilfe das zuvor erworbene Wissen zum dauernden Besitz wird. Trotz ihrer Zugehörigkeit zur *hyphegetischen* Klasse und innerhalb dieser, zusammen mit dem *physischen* Typ, zur *theoretischen* Unterklasse enthalten jene Dialoge demnach keine eigenständigen Lehrinhalte. Die im Hintergrund von Albinos' Bemerkungen stehende, aber im erhaltenen Text nirgendwo ausgebreitete Einteilung der Philosophie stimmt also fast in allen Einzelheiten mit jener Einteilung überein, die in den neuplatonischen Einführungen zu Aristoteles (b) der Einteilung der αὐτοπρόσωπα im *Corpus Aristotelicum* zugrunde liegt und sich einzig durch die Auslassung der Poiesis von der genuin Aristotelischen und vermutlich von Andronikos bewahrten Einteilung des Wissens unterscheidet. Dass im *Prologos* keine mathematischen Dogmen erscheinen, dürfte an deren Fehlen in den Texten des *Corpus Platonicum* liegen, auf

[40] Zu meiner Emendation des überlieferten ζητητικοῦ (S. 151.6) in ὑφηγητικοῦ vgl. oben Anm. 13. Zur paläographischen Wahrscheinlichkeit dieser Konjektur vgl. D. J. Murphy, Rez. zu Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, *Classical World* 95, 4 (2002), S. 464–65, bes. S. 465, der meine eigenen Überlegungen zur Genese der Verschreibung (Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 92) als unnötig kompliziert betrachtet und einfach nur von einem «polar error» spricht.

denen allein der Lehrgang beruht;[41] bei den ökonomischen Dogmen war das immerhin nicht ganz so offensichtlich. Die *theologischen* Dogmen hingegen, entnahm man, wie oben schon erwähnt, dem *Timaios*, als dem zugleich einzigen Dialog des *physischen* Typs in der Dihairese. Bemerkenswert ist vor allem die Sonderstellung der Logik, die mit dem Zusatz zur Einteilung der Aristotelischen Philosophie bei Diogenes übereinstimmt und die *cum grano salis* den besonderen Status der Logik bei den Neuplatonikern antizipiert.

Die damit *de facto* vollzogene Anerkennung der Aristotelischen Systematik im Platonismus, die sich abgesehen von Albinos übrigens auch im *Didaskalikos* des Alkinoos findet,[42] stützt die oben entwickelte These, dass die Systematisierung des isagogischen Platonstudiums unter dem Einfluss dessen erfolgte, was Andronikos von Rhodos für das Studium des Aristoteles geleistet hatte.[43] In einer Epoche, in der die Schulgrenzen insofern verschwammen, als ein Philosophieren ohne stoische wie Aristotelische Termini und Konzepte gar nicht mehr möglich war,[44] in der institutionell aber gleichwohl die alten philosophischen Schulen als voneinander abgegrenzte Phänomene fortbestanden oder sogar neu erblühten, war die Inanspruchnahme der Errungenschaften eines

---

[41] Indem die Vertrautheit mit Mathematik in der Liste der Anforderungen an den idealen Schüler erscheint (S. 149.29; 149.34), verweist Albinos das entsprechende Wissensgebiet in den Bereich der Propädeutik seines Platonkurses – anders als die späten Neuplatoniker, die diese Funktion in ihrem Aristoteleskurs (nach der vorphilosophischen Ethik) der Logik zuweisen und in der Mathematik eine Überleitung von der Physik zur Theologie sehen. Beiden gemeinsam ist dabei jedoch die Metaphorik der Mysterienweihe. Vgl. David [Elias], *In Arist. Categ. prooem.*, *CAG* XVIII 1, S. 121.16–18 Busse.

[42] Bei Alkinoos erscheint jedoch die Logik (unter dem platonischen Namen «Dialektik») – wie in der Stoa und entgegen der Systematik des Aristotelismus – als integraler Bestandteil der Philosophie, ohne dass dies wie bei Albinos durch den impliziten Hinweis auf das Fehlen von logischen Dogmen relativiert würde. Zur Einteilung der Philosophie bei Alkinoos vgl. die Tabelle und die Bemerkungen bei I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, S. 77–79; ferner: Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, S. 57–60; M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, begründet von H. Dörrie, Band 4: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1996, S. 214–18.

[43] Von der schulübergreifenden Autorität des Andronikos zeugt auch das berühmte Bekenntnis des Porphyrios, er habe sich bei seiner Edition der Werke Plotins u. a. die Edition der Werke des Aristoteles und des Theophrast durch den Peripatetiker Andronikos zum Vorbild genommen (*Vita Plotini*, 24.6–11).

[44] Vgl. dazu J. Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: Prinzipat, Bd. 36.1, de Gruyter, Berlin – New York 1987, S. 81–123.

jüngeren Denkers durch die Anhänger eines älteren eine verständliche Option, wenn es galt, sich in der Konkurrenz zueinander zu behaupten – zumindest für diejenigen, die der offenen Auseinandersetzung mit den Lehren der Konkurrenten nicht grundsätzlich aus dem Weg gingen.[45] Die anfangs beobachtete Übereinstimmung zwischen den *schemata isagogica* in der einzigen erhaltenen mittelplatonischen Einführung zu Platon und in den neuplatonischen Einführungen zu Aristoteles lässt sich in der Tat am einfachsten durch eine gemeinsame Orientierung an jenem Erneuerer des Aristotelismus erklären.[46]

Eine Stütze für diese Erklärung liefert das Schattendasein, das die mittelplatonische Dihairese bei den späten Neuplatonikern fristet: Zwar bezeugen einzelne Stellen bei Proklos[47] und in den *Anonymen Prolegomena* zu Platon,[48] dass das elaborierte Einteilungsschema nicht völlig vergessen wurde; nirgends aber wird es komplett bis zur dritten Teilung in die acht Dialogtypen wiedergegeben. Vielmehr zeigt die Einführung einer neuen «gemischten Klasse» (εἶδος μικτόν, τρόπος μικτός)

---

[45] Zum konkurrierenden Bildungsangebot der vier kanonischen Philosophenschulen im 2. Jh. n. Chr. vgl die materialreiche Darstellung Whittakers: J. Whittaker, «Plotinus at Alexandria: Scholastic Experiences in the Second and Third Centuries», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), S. 159–90.

[46] Damit ist, was Alter und Ursprung der Typen-Dihairese angeht, natürlich nichts bewiesen, weil das Lektüreprogramm im Schlusskapitel des *Prologos* durchaus eine spätere Interpretation derselben sein könnte, so dass Albinos in diesem Fall die Typen aus einer älteren Tradition übernommen hätte. Unberührt davon bleibt indes die Kombination von Werkeinteilung und Frage nach der Anfangslektüre, die sowohl den *Prologos* als auch die neuplatonischen Einführungen zu Aristoteles mit Andronikos verbindet. Da jedoch die unterste Ebene der acht Dialogtypen in der Dihairese anders als in der neuplatonischen Einteilung des *Corpus Aristotelicum* – und vielleicht auch schon anders als in der älteren Einteilung dieses Corpus durch Andronikos! – nicht in eine lineare Lektürefolge transformiert werden kann (anders Mansfeld, *Prolegomena*, S. 92 f.) und da eine Werkeinteilung zu Unterrichtszwecken ohne korrespondierende Lektürefolge wenig sinnvoll erscheint, ist es keineswegs unwahrscheinlich, dass die im Schlusskapitel des *Prologos* vorgeschlagene Lektürefolge ursprünglich zur Typen-Dihairese dazugehört. Ihre Zirkularität, die darin zum Ausdruck kommt, dass nach der Vermittlung der entscheidenden Lehrinhalte durch die *hyphegetischen* Dialoge in der Mitte des Kurses noch einmal ein Abstieg zur Auseinandersetzung mit sophistischen Gegnern in den Dialogen des *anatreptischen* und *endeiktischen* Typs erfolgt (vgl. dazu oben Anm. 18), könnte unter dieser Voraussetzung ihre mittelplatonische Pointe, ja die Platonische Alternative zum linearen Aufstiegsmodell im Aristotelischen Lehrgang des Andronikos darstellen. Einen linearen Aufstieg, wie ihn später auch Porphyrios seiner Anordnung der Schriften Plotins zugrunde legt (*Vita Plotini*, 24–26), bietet zwar der Schnellkurs des 5. Kapitels (vgl. oben Anm. 15), doch handelt es sich dabei bloß um eine bescheidene Auswahl aus dem Gesamtwerk.

[47] Procl., *In Plat. Alcib.*, S. 236.10–18 Segonds; *In Plat. Remp.* I, S. 15.19–27 Kroll.

[48] *Anon. Proleg*, S. 17.19–29 Westerink-Segonds.

neben der *hyphegetischen* und der *zetetischen* ebenso wie die beschränkte Anwendung des Systems auf die «Modi des Gesprächs» (τρόποι τῆς συνουσίας), dass die Einteilung wieder zu dem geworden ist, was sie ihren Wurzeln nach ursprünglich gewesen war: ein nützliches Instrument der Platonexegese.[49] Zur gewaltsamen Klassifizierung des gesamten Corpus wurde sie schon deshalb nicht mehr gebraucht, weil es dem spätantiken Platonismus seit Porphyrios gelungen war, das Denken des Aristoteles komplett in die eigene Philosophie zu integrieren und nach dem Untergang einer lebendigen Aristotelischen Schultradition auch die Hoheit über die offizielle Aristotelesexegese zu gewinnen. Beabsichtigten Platonische Philosophen jetzt die systematische Gliederung der Philosophie zu präsentieren, so konnten sie das bedenkenlos an den Werken desjenigen tun, der als Erster die einzelnen Disziplinen systematisch voneinander geschieden und damit für alle Folgezeiten begründet hatte.[50] Aus Platons Werk wurden an der neuplatonischen Schule nach dem Studium des Aristoteles lediglich zwölf Dialoge in der Auswahl des Iamblichos gelesen.[51]

Diese Auswahl orientierte sich insofern allerdings indirekt an den Disziplinen der Philosophie, als Letztere mit den Graden der Tugenden korrespondieren, die der Schüler auf dem Gipfelpunkt des Curriculums sukzessive erwerben sollte und die das didaktische Prinzip des Platonkurses bildeten. Dass von den verschiedenen Tugendgraden (*aretai physikai, êthikai, politikai, kathartikai, theôrêtikai*) vier die Namen von Dialogtypen bzw. den einer Unterklasse der mittelplatonischen Dihairese tragen,[52] dürfte den enttäuschten Anhänger der Systematik indes ebenso wenig

---

[49] Zur neuplatonischen Umformung der Dihairese vgl. Nüsser, *Albins Prolog*, S. 162–68 mit der Interpretation von weiteren Stellen, die Anklänge an die Begrifflichkeit der Einteilung zeigen, ohne sich eindeutig auf diese zu beziehen.

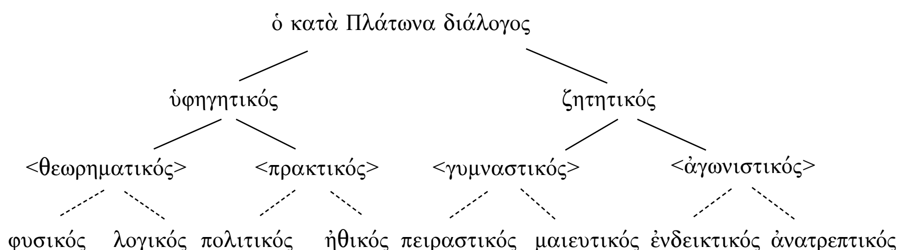
[50] Die Neuplatoniker nach Ammonios konnten es sich im Rahmen ihres Einführungskurses in die Philosophie sogar wieder erlauben, darauf hinzuweisen, dass die überlieferte Aristotelische Einteilung von einer im Geiste Platons vorgenommenen unterhalb der ersten Teilung zwischen Theorie und Praxis in entscheidenden Hinsichten abweicht. Elias und Ps. Elias bemühen sich dabei, die konstatierten Abweichungen bei der Unterteilung der praktischen Philosophie als Oberflächenphänomene darzustellen. Vgl. die Zusammenfassung bei Westerink, *The Alexandrian Commentators*, S. 347; *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, S. liv f.

[51] Vgl. dazu die Rekonstruktion des in *Anon. Proleg.*, S. 26.16–44 überlieferten Lektüreprogramms durch Westerink, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, S. lxviii–lxxiii.

[52] Die Übereinstimmung ist indes z. T. äußerlich: *Physische* und *ethische* Tugenden werden nicht durch Philosophie erworben, sondern sind angeboren bzw. anerzogen (vgl. Westerink, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, S. lxxi).

trösten wie der Umstand, dass zwischen Anfang (*Alc. 1*) und Ende (*Phlb.*) des sog. «premier cycle» (Westerink) acht Dialoge – freilich im Einzelnen abweichend von ihrer Klassifizierung im Mittelplatonismus – nach der Disziplinenfolge Ethik (*Grg., Phd.*), Logik (*Cra., Tht.*), Physik (*Sph., Plt.*) und Theologie (*Phdr., Smp.*) angeordnet sind. Sie wiederholen somit gewissermaßen auf höherem Niveau den linearen Aufstieg des Aristoteleskurses, bevor zuletzt die genannte Zehnzahl vom Studium des «second cycle», bestehend aus *Timaios* (Physik) und *Parmenides* (Theologie), noch einmal überboten wird. Immerhin gibt sich der neuplatonische Platonkurs bei genauerem Hinsehen als barocke Fortentwicklung des kürzeren, nur vier Dialoge (*Alc. 1, Phd., Resp., Ti.*) umfassenden Studienprogramms für den besten aller möglichen Schüler aus Kapitel 5 des mittelplatonischen *Prologos* zu erkennen,[53] so dass wenigstens hier die scholastische Kontinuität einmal offen zutage liegt. Anders bei der Rezeption des Aristotelismus zum Zweck des Aufbaus einer eigenen Systematik: Sie konnte, wie wir gesehen haben, sowohl verdeckt als auch offen vonstatten gehen, je nachdem, ob man den größten Schüler Platons außerhalb oder innerhalb der eigenen Reihen wusste.

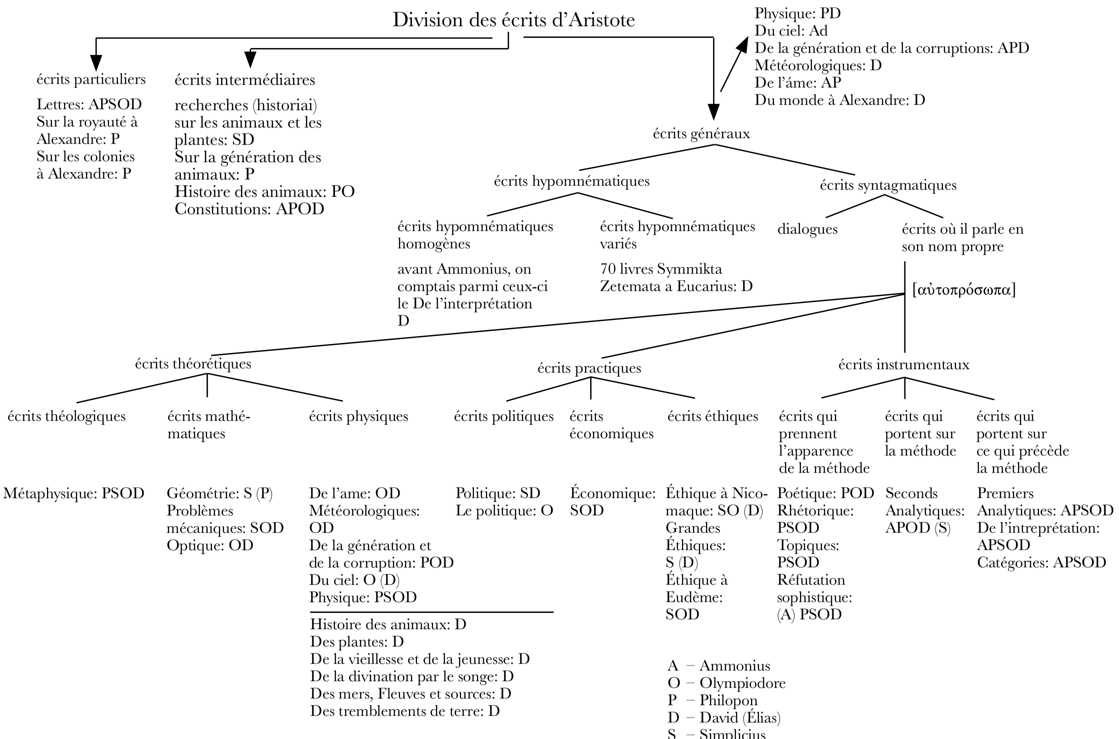
Abb. 1 Albinos, *Prologos* (suppl. ex Diogene Laertio 3,49)



aus: B. Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, Wiesbaden 1999 (Serta Graeca, 7), S. 85.

[53] So zuerst A.-J. Festugière, «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles», *Museum Helveticum* 26 (1969), S. 281–96 (= ders., *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971, S. 535–50), bes. S. 283. Vgl. ferner Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, S. 57; Hadot, «Die Einteilung der Philosophie im Altertum», S. 442; Nüsser, *Albins Prolog*, S. 69; 170; Mansfeld, *Prolegomena*, S. 88; Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, S. 122 f.

Abb. 2 Commentaria in Aristotelis *Categorias*



aus: Hadot, Ilsetraut, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, Fascicule I: Introduction, Première partie (p. 1–9,3 Kalbfleisch), Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration de I. et P. Hadot), Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé, Leiden 1990 (Philosophia Antiqua, 50), S. 65.

MISE EN PAGE ET TRANSMISSION TEXTUELLE DU COMMENTAIRE DE SYRIANUS SUR LA *MÉTAPHYSIQUE*

*Concetta Luna**

Cette communication présente les premiers résultats de mes recherches sur la tradition manuscrite du commentaire de Syrianus sur la *Métaphysique*. J'aborderai deux thèmes qui, à première vue, pourraient sembler indépendants l'un de l'autre, mais sont, en réalité, étroitement liés : la mise en page de ce commentaire et la transmission du texte.

1. *Problèmes de mise en page*

Comme le fait remarquer un des plus grands historiens du livre imprimé, Henri-Jean Martin,[1] la présentation matérielle d'un ouvrage reflète toujours les idées et la conception même que chaque époque se fait de la culture. Dans un certain sens, chaque époque habille les auteurs antiques de ses propres vêtements, selon la mode du moment. On oublie souvent ce fait et on finit par croire que la mise en page dans laquelle nous lisons les auteurs du passé est celle dans laquelle ils ont écrit leurs ouvrages. Cet oubli entraîne parfois des hypothèses et des reconstructions historiques lourdes qui, à une analyse rigoureuse, montrent toute leur faiblesse. Les commentaires grecs à Aristote en général et le commentaire de Syrianus à la *Métaphysique* en particulier constituent un exemple éloquent de ce que l'on vient de dire. Le corpus des *Commentaria in Aristotelem Graeca* a été conçu et réalisé principalement comme un instrument de l'exégèse aristotélicienne : les commentateurs anciens servent à lire et à comprendre Aristote. Une telle perspective a amené les éditeurs à uniformiser la présentation de tous les commentaires : lemmes abrégés suivis de commentaires plus ou moins développés.

* Je dis ma profonde gratitude à Richard Goulet pour toutes ses corrections et suggestions.

[1] H.-J. Martin, *Les métamorphoses du livre*. Entretiens avec J.-M. Chatelain et Chr. Jacob, Albin Michel, Paris 2004. Voir surtout le chapitre 11 « La fabrique du lisible », p. 259–88.

Lorsque l'on ouvre plusieurs volumes du corpus de Berlin, on a l'impression que, depuis Alexandre d'Aphrodise jusqu'à Eustrate de Nicée, tous les commentateurs commentaient Aristote selon le même schéma. Cette impression est trompeuse. Si l'on analyse attentivement les commentaires d'Alexandre et de Syrianus sur la *Métaphysique* (Alex. : éd. M. Hayduck, Berlin 1891 [*CAG* I] ; Syr. : éd. W. Kroll, Berlin 1902 [*CAG* VI 1]), on s'aperçoit que la mise en page de ces deux ouvrages est complètement arbitraire et trahit la structure propre à chacun d'entre eux en gommant leurs différences jusqu'à les faire disparaître.[2] Le commentaire de Syrianus, maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes au Ve siècle, présente ainsi exactement la même structure que le commentaire d'Alexandre, maître péripatéticien à la fin du IIe siècle. Il est difficile de ne pas tirer la conclusion qu'on a toujours lu et commenté Aristote de la même manière. Regardons de plus près le commentaire de Syrianus. L'édition de Kroll, quoique excellente d'un point de vue philologique, présente une mise en page arbitraire pour deux raisons. Premièrement, les lemmes, que Syrianus transcrivait intégralement, ont été abrégés en citant seulement le début et la fin (avec des points de suspension). Deuxièmement, tous les lemmes ne sont pas imprimés sous forme de lemmes, à savoir séparés du commentaire et accompagnés de la référence à Bekker, mais un grand nombre sont imprimés en caractères espacés à l'intérieur du commentaire, comme s'il s'agissait de citations. En réalité, rien ne permet de faire cette différence. Le commentaire de Syrianus sur le livre B se compose de 116 lemmes : de ces 116 lemmes, 41 ont été imprimés par Kroll à l'intérieur du commentaire, en caractères espacés et sans référence à Bekker, comme s'il s'agissait de quelque chose de différent par rapport aux 75 autres lemmes, qui, eux, sont imprimés séparés du commentaire et accompagnés de la référence à Bekker. Une telle mise en page, héritée de Usener,[3] tout à fait artificielle, fausse gravement le rapport entre lemmes et commentaire, parce qu'elle donne l'impression d'un texte

[2] Je me permets de renvoyer à mon article « Alessandro di Afrodisia e Siriano sul libro B della *Metafisica* : tecnica e struttura del commento », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004), p. 39–79.

[3] L'édition de Usener parut comme supplément des *Scholia in Aristotelem* de Chr. Brandis, dans *Aristotelis Opera* ex recensione I. Bekker, ed. Academia Regia Borussica, t. IV, Berlin 1870 (editio altera quam curavit O. Gigon, de Gruyter, Berlin 1961). Nous avons là une confirmation ultérieure de la loi selon laquelle l'édition *princeps* exerce une véritable tyrannie sur les éditions suivantes qui n'arrivent que très péniblement à s'affranchir de cette domination.

aristotélicien divisé en lemmes brefs, tous de la même longueur, et d'un commentaire bien plus étendu, à l'intérieur duquel on trouverait des citations tirées du lemme commenté. Une telle impression ne correspond pas à la structure du commentaire de Syrianus. Il est certain, en effet, que Syrianus citait les lemmes aristotéliciens en entier,[4] tels qu'ils apparaissent dans le manuscrit principal, Paris, Bibliothèque Nationale de France, *Coisl.* 161 (C), et dans tous ses descendants, comme le suggèrent de nombreux passages dans lesquels la formule d'introduction implique que le lemme soit cité en entier :

p. 12.14, 15 et 20 : les formules πρὸς τὸ πρῶτον ἐρώτημα… πρὸς δὲ τὸ δεύτερον et πρὸς δὲ τὸ τρίτον qui introduisent la réponse de Syrianus à trois apories du livre B (996 a 11), seraient incompréhensibles si le lemme 996 a 9–11 n'était pas copié intégralement.

p. 15.35 : ἀκούσωμεν αὐτοῦ λέγοντος (suit le lemme).

p. 22.17 : λέγει δὲ οὕτως (suit le lemme).

p. 31.26–27 : ἑρμηνεύει δὲ ταῦτα τοῦτον τὸν τρόπον (suit le lemme).

p. 37.20 : ἀκούσωμεν αὐτοῦ γενναίως ἐπιδεικνύντος (suit le lemme).

p. 38.32 : σαφῶς ἐδήλωσεν ἐπάγων (suit la citation).

p. 84.18 : ταῦτα πρὸς αὐτοὺς γράφων (suit le lemme).

p. 128.6–8 : διὸ καὶ αὐτὸς ἐπισημαίνεται [καὶ] ὅτι παρὰ τὰ δοκοῦντα ἐκείνοις φθέγγεται δι' ὧν ταῦτα ἐπιφέρει (suit le lemme).

p. 133.35 : κατακούσωμεν (suit le lemme).

p. 141.1 : καὶ ταῦτα γράφει (suit le lemme).

p. 151.12 : ἄκουε γὰρ οἷα τούτοις ἐπισυνάπτει (suit le lemme).

p. 153.9 : la phrase Δῆλον ὅτι ἐκ τῶν δύο εἰδῶν implique que le lemme 1085 a 1–2 soit cité en entier : ἐκ τίνος οὖν αὕτη ἡ δυάς;

p. 156.24 : la phrase Τῆς μὲν ἀρχηγικῆς μονάδος ἕτερον, ἄλλης δὲ ὑλικῆς οὐχ ἕτερον implique que le lemme 1085 a 29–31 soit cité

---

[4] Même conclusion pour le commentaire de Proclus sur le *Parménide* : cf. C. Steel, « Proclus comme témoin du texte du *Parménide* », dans R. Beyers, J. Brams, D. Sacré, K. Verrycken (éd.), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Age latin*. Hommage à Fernand Bossier, Leuven University Press, Leuven 1999 (Ancient and Medieval Philosophy, 25), p. 281–303, en part. p. 282–84. La même structure caractérise le commentaire d'Ammonius sur le *De interpretatione* : cf. E. Lamberz, « Proklos und die Form des philosophischen Kommentars », dans J. Pépin et H. D. Saffrey (éd.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, Actes du colloque international du CNRS, Paris, 2–4 octobre 1985, Éditions du CNRS, Paris 1987, p. 1–20, en part. p. 11–13.

en entier : Ὅταν γὰρ νοῇ τις ἐν τῇ δυάδι τὸ ἓν καὶ ὅλως ἐν ἀριθμῷ, πότερον αὐτὸ νοεῖ τι ἢ ἕτερον;

p. 172.3 : γράφει γὰρ ἐφεξῆς τούτοις (suit le lemme).

p. 184.22 : la phrase Τίς ἐστιν ὁ φυγών; implique que le lemme 1091 b 32–33 soit cité en entier : Διόπερ ὁ μὲν ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνί.

Remarquer aussi p. 16.10 (διὰ τῶν ἐκκειμένων = le texte cité), p. 131.22–23 (τὰ μὲν οὖν πολλὰ τῶν ἀναγραφέντων).

Priver le commentaire de Syrianus des lemmes aristotéliciens, c'est méconnaître sa nature et le défigurer : conçu comme un dialogue serré, parfois hostile, toujours passionnant, avec Aristote, ce commentaire se trouve ainsi réduit à être un monologue souvent incompréhensible, une suite de réponses à des questions qui ne sont pas formulées. Les lemmes aristotéliciens font intrinsèquement partie du commentaire. Syrianus ne veut pas expliquer un texte que ses élèves auraient entre les mains. Il veut dialoguer avec Aristote, lui donner la parole pour pouvoir lui répondre.

2. *Transmission textuelle du commentaire de Syrianus*

Nous avons dit que le témoin principal du commentaire de Syrianus, le ms. *Coisl.* 161 (C), qui contient les lemmes en entier, présente une mise en page plus fidèle et authentique que l'édition Kroll. Il faut donc se poser la question : comment le commentaire de Syrianus, écrit à Athènes au début du V[e] siècle, est-il parvenu jusqu'à nous ? Comme c'est le cas pour nombre de textes néoplatoniciens, on a affaire à une tradition à témoin unique. En effet, la source unique de toute la tradition manuscrite du commentaire de Syrianus (35 mss.) est le *Coisl.* 161.

Ce ms. en papier de 458 folios au format 300 × 224 mm. contient les ouvrages suivants d'Aristote et de ses commentateurs : *Magna Moralia* (ff. 1r–16v), *Éthique à Nicomaque* (ff. 16v–165v) avec les commentaires d'Eustrate, de l'Anonyme, de Michel d'Éphèse et d'Aspasius; *Politique* (ff. 168r–219v); *Économiques* I–II (ff. 220r–225r); un prologue anonyme à la *Métaphysique* (f. 226r–v); *Métaphysique* (ff. 228r–405v) avec les commentaires d'Alexandre (livres Α–Δ, ff. 228r–309v), de Syrianus (livre Γ, ff. 266r–286v, 288r–289r) et de Michel d'Éphèse (livres Ε–Ν, ff. 310r–405v); Syrianus, *In Met.* (ff. 410r–421r : livre Β; ff. 421r–447v : livres Μ-Ν); Ps.–Alexandre

d'Aphrodise, *Quaestiones* I 25, p. 39.8–41.19 Bruns (ff. 447v–448r). Les ff. 166r–167v, 225v, 227r–v, 406r–409v, 448v–458v sont blancs.

Ce ms. et les mss. *Paris. Coisl.* 166 (traités de philosophie naturelle), *Paris. gr.* 1921 (*De animalibus, De anima, Parva naturalia*), et Jérusalem, Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου, Μετόχιον (= Sancti Sepulcri), 150 (*De interpretatione, Analytica Priora, Analytica Posteriora, Topica, Sophistici Elenchi*) constituent les différentes parties d'une édition commentée du *corpus* aristotélicien. Michel Cacouros a montré que ces quatre mss. ont été copiés par Néophytos Prodromènos (*fl.* 1350–1365), moine au monastère de Prodromou dans le quartier de Petra (Constantinople), qui est aussi responsable, au moins en partie, de l'édition constantinopolitaine commentée d'Aristote.[5] Le ms. C a fait ensuite partie de la bibliothèque du monastère de la Grande Lavra du Mont Athos. Comme tous les mss. du fonds Coislin, le *Coisl.* 161 provient de la bibliothèque du chancelier Pierre Séguier (1588–1672), qui la légua à son petit-fils Henri de Cambout, duc de Coislin, évêque de Metz, qui, à son tour, la légua à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, d'où, avec la Révolution, ella passa à la Bibliothèque Nationale.[6]

Au XV[e] siècle, C a été le modèle direct de deux mss. : Istanbul, Topkapi Sarayi, G. I. 20, ff. 4r–159r (c) et Moscou, Bibliothèque Synodale, 6

---

[5] Cf. M. Cacouros, « Néophytos Prodromènos copiste et responsable (?) de l'édition *Quadrivium-Corpus aristotelicum* du 14[e] siècle », *Revue des études byzantines* 56 (1998), p. 193–212; Id., art. « Eustrate de Nicée », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, CNRS Éditions, Paris 2000, p. 378–88, en part. p. 387; Id., « Deux épisodes inconnus dans la réception de Proclus à Byzance aux XIII[e]–XIV[e] siècles : la philosophie de Proclus réintroduite à Byzance grâce à l'*Hypotipôsis*. Néophytos Prodromènos et Kôntostéphanos (?) lecteurs de Proclus (avant Argyropoulos) dans le *Xénôn* du Kralj », dans C. Steel et A.-Ph. Segonds (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink†, Leuven University Press – Les Belles Lettres, Leuven – Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy, 26), p. 589–627, en part. p. 615–27. Les études de M. Cacouros permettent donc de dépasser l'hypothèse jadis envisagée par D. Harlfinger, selon laquelle le *Coisl.* 161 se fonderait sur une édition du *corpus* aristotélicien produite à Constantinople, probablement dans l'entourage de Nicéphore Grégoras (1290/91–1359/60) : cf. D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der Pseudo-Aristotelischen Schrift* Περὶ ἀτόμων γραμμῶν, Hakkert, Amsterdam 1971, p. 55–57; P. Moraux, D. Harlfinger, D. Reinsch, J. Wiesner, *Aristoteles Graecus*, I : *Alexandrien-London*, de Gruyter, Berlin – New York 1976 (Peripatoi, 8), p. 387. Voir aussi I. Hadot, « Recherches sur les fragments du commentaire de Simplicius sur la *Métaphysique* d'Aristote », dans I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie.* Actes du Colloque international de Paris (28 sept.–1[er] oct. 1985), de Gruyter, Berlin – New York 1987 (Peripatoi, 15), p. 225–45, en part. p. 242–45 (Note supplémentaire à la note 12).

[6] Cf. R. Devreesse, *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs*. II. *Le fonds Coislin*, Imprimerie Nationale, Paris 1945, p. 145–46.

(450), ff. 54r–77v, 227r–241v (m). Alors que m a gardé la mise en page de C (commentaire du livre Γ dans les marges du texte aristotélicien, commentaire des livres B, M et N à pleine page), c, qui ne contient pas le texte de la *Métaphysique*, a copié les quatre livres à pleine page. Puisque tous les mss. dépendent de C par l'intermédiaire de m, alors que c est resté sans descendance, la mise en page de m explique l'omission du commentaire du livre Γ dans toute la tradition manuscrite. Alors que c est resté stérile (aucun des mss. conservés ne descend de lui), m est à l'origine de tout le reste de la tradition manuscrite par l'intermédiaire du ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Pal. gr.* 63 (ff. 97r–167v), lui aussi du XVe siècle, qui est sa copie directe. Ce ms., qui a été utilisé par Ficin dans sa traduction de l'*In Alc*. de Proclus, a été annoté par Pic de la Mirandole et a finalement appartenu au card. Domenico Grimani (1461–1523),[7] a servi de modèle au sous-archétype α et c'est à partir de α que la tradition ultérieure s'est divisée en deux branches.

Mais l'histoire des branches inférieures ne nous intéresse pas ici. Revenons à l'archétype de toute la tradition manuscrite, le *Coisl*. 161 (C). Comme il résulte de notre description, C contient le texte aristotélicien de la *Métaphysique* (ff. 228r–405v) et le commentaire de Syrianus. Le commentaire sur le livre Γ se trouve dans les marges du texte aristotélicien (ff. 266r–286v, 288r–289r), entouré, à son tour, du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; le commentaire sur les livres B et M–N se trouve à la fin du manuscrit (ff. 410r–447v). Le commentaire sur le livre Γ est sans lemmes. On peut penser que les lemmes du livre Γ ont été supprimés ou bien par Néophytos lui-même ou bien par son modèle, car le commentaire de ce livre encadre le texte d'Aristote, ce qui rend les lemmes d'une certaine manière superflus. En effet, on ne lit que les trois premiers lemmes.[8] Il est difficile, voire impossible, de rétablir les lemmes du livre Γ, car le texte est dépourvu de formules indiquant clairement la présence d'un lemme (sauf peut-être

[7] Cf. P. Megna, «Per Ficino e Proclo», dans F. Bausi – V. Fera (éds), *Laurentia Laurus. Per Mario Martelli*, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina 2004 (Biblioteca Umanistica, 1), p. 313–62, en part. p. 322–31. Après la mort du cardinal Grimani (1523), sa bibliothèque fut transférée au monastère de Sant'Antonio di Castello. Elle fut détruite par un incendie en 1687. Cf. A. Diller, H. D. Saffrey, L. G. Westerink, *Bibliotheca Graeca Manuscripta Cardinalis Dominici Grimani (1461–1523)*, Edizioni della Laguna, Mariano del Friuli 2003 (Biblioteca Nazionale Marciana. Collana di Studi, 1), p. 124, n° 95.

[8] 1003 a 21–23, 1003 a 23–25 et 1003 b 22–23.

à la p. 60.37–38 : Ἴωμεν δὲ καὶ ἐπὶ τὰ ἑξῆς). La structure originaire du commentaire sur ce livre a donc été irrémédiablement altérée. En revanche, le commentaire sur les livres B et M–N contient les lemmes en entier, donc le texte de ces trois livres en entier. Par conséquent, le texte des livres B, M et N est présent deux fois dans le *Coisl.* 161 : une fois, dans la partie aristotélicienne, une seconde fois, dans les lemmes du commentaire de Syrianus.

On serait porté à croire que Néophytos a harmonisé les lemmes de Syrianus (C) à son propre texte de la *Métaphysique* déjà présent dans le ms. (I^b).[9] C'est ce qu'a pensé Kroll. Voici ce qu'il écrit dans sa préface : « .... sed ad librum B etiam Bekkeri apparatum adhibui, qui ad hunc ipsum codicem C contulit, eam scilicet partem, in qua Metaphysica extant (fol. 226–409), notaque I^b distinxit. et quantum iudicare licet – Bekkerus enim saepius notas confundisse videtur : cf. Bonitz I, p. viii – lemmata Syrianea codicis C ex eiusdem libri parte priore i. e. ex I^b aut ex eodem archetypo ex quo illa descripta esse videntur ».[10] En réalité, Kroll a été la victime d'une étrange confusion. En effet, Bekker n'a pas collationné la partie aristotélicienne du *Coisl.* 161 (I^b), mais les lemmes du commentaire de Syrianus (C), ce qui explique le fait que le sigle I^b est souvent cité dans l'apparat critique des livres B, M et N, alors qu'il est complètement absent de l'apparat critique des autres livres. Il est donc tout à fait naturel de penser que les leçons que Bekker enregistre sous le sigle I^b sont les leçons du texte aristotélicien "indépendant". C'est ce qu'a pensé Kroll. Ayant donc collationné les lemmes de Syrianus avec les leçons de I^b dans l'apparat de Bekker, il en a conclu que les lemmes sont tirés du texte de la *Métaphysique* contenu dans le *Coisl.* 161. La conclusion était inévitable, mais fausse : si Kroll a conclu que C (= lemmes de Syrianus) dépend de I^b (= texte aristotélicien), c'est parce que l'apparat de Bekker enregistre les leçons de C, et non pas de I^b ![11] En réalité, si l'on compare C et I^b, on s'aperçoit que les lemmes de Syrianus (C) sont indépendants de I^b. Autrement dit, lorsque Néophytos Prodromènos a copié les lemmes du commentaire de Syrianus sur les

---

[9] Le sigle I^b a été attribué au *Coisl.* 161 dans l'édition Bekker de la *Métaphysique*.

[10] Cf. éd. Kroll, Praefatio, p. viii.

[11] Dans son compte rendu de l'édition de Kroll (*Göttinger Gelehrte Anzeigen* 165 [1903], p. 513–30, repris dans K. Praechter, *Kleine Schriften*, hrsg. von H. Dörrie, Olms, Hildesheim – New York 1973, p. 246–63, en part. p. 520–23 [253–56]), K. Praechter est naturellement victime de la faute de Bekker-Kroll dans son évaluation des leçons de I^b qui sont, en réalité, les leçons des lemmes de Syrianus, et non pas du texte aristotélicien indépendant contenu dans le *Coisl.* 161.

livres B et M–N, il n'a pas utilisé le texte de la *Métaphysique* qu'il avait déjà copié aux ff. 253r–265v (B) et 379r–405v (M–N). Or, si Néophytos n'a utilisé ni son propre texte de la *Métaphysique* (I^b) ni le modèle de ce texte, on peut penser que son modèle du commentaire de Syrianus contenait déjà le texte aristotélicien.

Que peut-on dire du modèle de Syrianus utilisé par Néophytos ? A vrai dire, les données sont très maigres.

Si l'on remonte en arrière, on trouve d'abord Michel d'Éphèse, qui écrit son commentaire sur la *Métaphysique* à Constantinople entre 1118 et 1138. Pour rédiger son commentaire, il a utilisé le commentaire de Syrianus sur les livres M–N, d'où il a tiré pas moins de 103 passages de longueur variée.[12] Les passages parallèles du Ps.-Alexandre permettent de combler trois omissions par saut du même au même dans le texte de Syrianus: p. 144.7 (= Ps. Alex., p. 767.35–36), p. 150.31 (= Ps.-Alex., p. 772.27–28), p. 156.31 (= Ps.-Alex., p. 779.32–33). Donc dans le premier quart du XII[e] siècle, un exemplaire de Syrianus existait à Constantinople.

On peut encore remonter plus haut. En effet, des extraits du livre B sont conservés par Psellus dans son opuscule Περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ ἑνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος.[13] Malgré la brièveté des extraits de Psellus, leur comparaison avec le texte de Syrianus peut aider à le corriger. Un exemplaire de Syrianus existait donc à Constantinople au XI[e] siècle.

Avant Psellus, on trouve encore des traces de Syrianus à Constantinople. Mais ce sont des traces faibles. Mme Vuillemin-Diem a remarqué que les lemmes du commentaire de Syrianus sont en rapport avec le ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *phil. gr.* 100 de la *Métaphysique* (J), un des mss. de la "Collection philosophique": des

---

[12] Voir la liste dans C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001 (Philosophia Antiqua, 88), p. 191–92.

[13] Cet opuscule est conservé dans le ms. Oxford, Bodleian Library, *Barocci* 131, ff. 432v–433r (1250–1280 *ca*). Il a été édité pour la première fois par L. G. Westerink, « Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos », *Byzantinische Zeitschrift* 52 (1959), p. 1–10 (repris dans *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakkert, Amsterdam 1980, p. 21–30). L'édition de référence est dans Psellus, *Philosophica minora*, t. II, ed. D. J. O'Meara, Teubner, Leipzig 1989 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), opusc. 14, p. 72–74. Sur le ms. Oxford, Bodleian Library, *Barocci* 131, voir aussi N. G. Wilson, «A Byzantine Miscellany: Ms. Barocci 131 described », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 27 (1978), p. 157–79. Les extraits sont les suivants: Syr., p. 6.36–7.3 = Psellus, *Philos. minora* II, opusc. 14, p. 72.15–18; Syr., p. 7.8–18 = Psellus, p. 72.18–73.4; Syr., p. 7.22–28 = Psellus, p. 73.4–10; Syr., p. 7.31–32 = Psellus, p. 73.10–11; Syr., p. 7.35–36 = Psellus, p. 73.14–16.

signes de paragraphe en forme de trait horizontal muni d'une sorte de virgule, marqués dans les marges de J par un des copistes de la "Collection philosophique" et souvent accompagnés de deux points verticaux dans le texte, se rapportent au début des lemmes du commentaire de Syrianus sur les livres M–N.[14] Tous les lemmes sont signalés sauf les 13 suivants :

p. 88.35 (1077 a 4–6), p. 92.26 (1077 a 28–31), p. 94.29 (1077 b 14–1078 a 13), p. 112.13 (1079 a 15–19), p. 131.9 (le début du lemme est placé plus haut : 1081 b 33 au lieu de 1081 b 35), p. 148.29 (1084 a 27–29), p. 155.14 (1085 a 20–23), p. 156.27–28 (1085 a 32–35), p. 157.1 (1085 a 35–b 4), p. 159.12 (1086 a 5–11), p. 162.6–7 (1086 b 10–13), p. 165.24 (1087 a 29–b 4), p. 181.26 (1091 a 24–29).

Sont ajoutés les quatre lemmes suivants :

– 1079 b 9–11 (Ἔτι δῆλον ὅτι – ὡς γένος) : ce passage est en effet commenté par Syrianus, p. 116.1–3. Il faudrait donc ajouter le lemme 1079 b 9–11 à la p. 116.1 (avant οὐδὲ γὰρ τοῦτο). On ne peut pas songer à rattacher le passage 1079 b 9–11 au lemme précédent (1079 b 3–9), parce que l'exégèse littérale du lemme précédent s'arrête justement à 1079 b 9 (cf. p. 115.19 où l'exégèse littérale s'achève par les mots καὶ γὰρ τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, qui sont justement les derniers mots du lemme 1079 b 9). Il faut donc introduire un nouveau lemme 1079 b 9–11, commenté à la p. 116.1–3. Les signes de paragraphe du ms. J semblent être plus fidèles que le ms. C.

---

[14] Cf. J. Brams, « Guillaume de Moerbeke et le commentaire de Simplicius sur la *Physique* », dans R. Beyers *et al.* (éd.), *Tradition et traduction*, p. 265–79, en part. p. 273, n. 31. – Le ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *phil. gr.* 100 (J) contient les ouvrages aristotéliciens suivants : *Physique, De caelo, De gen. et corr., Météorologiques, Métaphysique*. La *Métaphysique* d'Aristote (ff. 139r–201v) est mutilée au début (le texte commence à α 2, 994 a 6). Elle est précédée de la *Métaphysique* de Théophraste. Sur ce ms., cf. J. Irigoin, « L'Aristote de Vienne », *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 6 (1957), p. 5–10 et 1 pl. Parmi les études postérieures à cet article, il faut signaler surtout G. Vuillemin-Diem, « La traduction de la *Métaphysique* d'Aristote par Guillaume de Moerbeke et son exemplaire grec : *Vind. phil. gr.* 100 (J) », dans J. Wiesner (éd.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*. Paul Moraux gewidmet, de Gruyter, Berlin – New York 1987, II, p. 434–86. Le ms. J a été annoté par la même main qui a copié le ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, *gr.* 1807 (ms. A de Platon) appartenant à la "Collection philosophique". Sur le *Paris. gr.* 1807, cf. H. D. Saffrey, « Nouvelles observations sur le manuscrit *Parisinus graecus* 1807 », dans M. Joyal (éd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Essays presented to John Whittaker, Ashgate, Aldershot 1997, p. 293–306 (repris dans *Le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 2000, p. 255–66); Id., « Retour sur le *Parisinus graecus* 1807, le manuscrit A de Platon », *supra*, p. 3–28.

– 1081 b 33 ss. (Εἰ μὲν οὖν διάφοροι κτλ.): il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un lemme ajouté. En effet, au lieu de faire commencer le lemme à 1081 b 35 (comme dans C), le signe de paragraphe de J le fait commencer plus haut, à 1081 b 33. Le commentaire de Syrianus ne fait aucune allusion à la phrase 1081 b 33–35, qui est une simple récapitulation de ce qui précède: Εἰ μὲν οὖν διάφοροι αἱ μονάδες ὁποιαιοῦν ὁποιαισοῦν, ταῦτα καὶ τοιαῦθ' ἕτερα συμβαίνει ἐξ ἀνάγκης. On peut penser que la main qui a marqué les signes de paragraphe dans J s'est trompée et a marqué Εἰ μὲν (1081 b 33) au lieu de marquer Εἰ δ' (1081 b 35).
– 1085 b 21–22 (Ἔτι οὐθὲν ἄλλο – ἀριθμός): le commentaire de Syrianus ne semble pas faire allusion à ce passage. Il semble avoir été effectivement omis. Rien ne nous autorise donc à penser qu'il constituait un lemme dans son commentaire.
– 1090 b 20 (Τοῖς δὲ τὰς ἰδέας τιθεμένοις κτλ.): le lemme 1090 b 13–30 est ainsi divisé en deux sections, dont la première (1090 b 13–20) concerne ceux qui n'admettent que les entités mathématiques, la seconde (1090 b 20–30) ceux qui reconnaissent l'existence des Idées. Le commentaire de Syrianus (p. 179.12–180.9) ne permet pas de couper le lemme à 1090 b 20. En effet, Syrianus réunit ces deux groupes de philosophes aussi bien dans l'exégèse littérale (p. 179.12–18: πρὸς μὲν τοὺς κτλ. [...] πρὸς δὲ τοὺς κτλ.) que dans sa réponse à Aristote (p. 179.18–180.9: Ῥητέον οὖν ὑπὲρ τῶν προτέρων [...] Ὑπὲρ δὲ τῶν δευτέρων κτλ.). Il est donc évident que le lemme réunissait les deux groupes.

Alors que le premier de ces quatre lemmes absents dans le ms. C semble faire effectivement partie du commentaire, les trois derniers ne peuvent pas être ajoutés. Je ne saurais dire s'il s'agit de simples fautes ou s'il faut envisager d'autres explications.[15]

---

[15] Les signes de paragraphe apparaissent aussi dans d'autres livres de la *Métaphysique*, mais de façon sporadique. Les livres B, E et H en sont complètement dépourvus. Pour les autres livres, il ne semble pas y avoir de rapport entre les signes de paragraphe et les commentaires anciens à la *Métaphysique* (Alexandre et Asclépius). Voici les signes que l'on observe dans les livres autres que M et N.

Livre Γ: 1003 a 33 (τὸ δὲ ὂν), 1003 b 22 (εἰ δὴ), 1005 b 19 (τὸ γὰρ αὐτὸ), 1006 a 28 (πρῶτον μὲν), 1006 b 11 (ἔστω δή), 1007 a 20 (ὅλως), 1007 b 29 (ἀλλὰ μὴν), 1008 a 34 (ἔτι εἰ), 1009 a 16 (ἔστι), 1009 a 38 (ὁμοίως), 1010 a 15 (ἡμεῖς), 1010 b 1 (περὶ δὲ), 1010 b 30 (ὅλως), 1011 b 13 (Ὅτι μὲν), 1012 a 29 (Διωρισμένων).

Livre Δ: 1014 a 26 (Στοιχεῖον), 1014 b 16 (Φύσις), 1015 a 20 (Ἀναγκαῖον), 1017 a 7 (Τὸ ὂν), 1017 b 10 (Οὐσία), 1017 b 27 (Ταὐτὰ), 1018 a 9 (ἕτερα), 1018 a 12 (Διάφορα),

Quoi qu'il en soit, ces interventions dans le ms. J suggèrent qu'un exemplaire de Syrianus existait à Constantinople dans le troisième quart du IX[e] siècle. Il est naturellement tentant de dire que cet exemplaire *faisait partie* de la "Collection philosophique".[16] Une telle hypothèse est certes vraisemblable, étant donné le caractère néoplatonicien de la "Collection philosophique". Mais elle ne s'impose pas. Les signes de paragraphe dans J autorisent seulement à affirmer qu'il existait un exemplaire du commentaire de Syrianus à Constantinople au IX[e] siècle, qu'il était dans les mains de l'un des copistes de la "Collection philosophique", et non pas que cet exemplaire faisait lui-même partie de la "Collection philosophique".

On peut aussi se poser une autre question. Nous savons que le ms. J est resté à Constantinople jusqu'à la seconde moitié du XVI[e] siècle, lorsqu'il «a été acheté […] par Augier Ghislain de Busbeck, ambassadeur de Ferdinand I[er] à la cour de Soliman le Magnifique de 1555 à 1562. Rapporté à Vienne en 1562, il fut offert à Maximilien II en 1576,

---

1018 a 15 (ὅμοια), 1018 a 20 (Ἀντικείμενα), 1018 a 25 (ἐναντία), 1018 a 38 (ἕτερα), 1018 b 9 (Πρότερα), 1019 a 15 (Δύναμις), 1019 a 32 (λεγομένης), 1020 a 7 (Ποσὸν), 1020 a 33 (Τὸ ποιὸν), 1020 b 26 (Πρός τι), 1021 b 12 (Τέλειον), 1022 a 4 (Πέρας), 1022 a 14 (Τὸ καθ' ὃ), 1022 a 24 (ὥστε), 1022 b 1 (Διάθεσις), 1022 b 4 (Ἕξις), 1022 b 15 (Πάθος), 1022 b 22 (Στέρησις), 1023 a 8 (Τὸ ἔχειν), 1023 a 23 (καὶ τὸ ἓν), 1023 a 26 (Τὸ ἔκ τινος), 1023 b 12 (Μέρος), 1023 b 26 (Ὅλον), 1024 a 29 (Γένος), 1024 b 17 (Τὸ ψεῦδος), 1025 a 14 (Συμβεβηκὸς).

Livre Z: 1034 a 9 (Ἀπορήσειε), 1034 a 21 (Δῆλον), 1034 b 7 (οὐ μόνον), 1034 b 20 (ἐπεὶ δὲ), 1034 b 28 (Ἔτι δὲ), 1034 b 32 (ἢ πολλαχῶς), 1035 b 3 (Εἴρηται), 1036 a 13 (πρὸς δὲ), 1036 a 26 (Ἀπορεῖται), 1036 b 21 (Ὅτι μὲν), 1037 a 10 (πότερον), 1037 a 21 (Τί μὲν), 1037 b 8 (Νῦν δὲ), 1038 b 1 (Ἐπεὶ δὲ), 1039 a 24 (Φανερὸν), 1040 b 5 (Φανερὸν), 1040 b 16 (ἐπεὶ δὲ), 1041 a 9 (ἐπεὶ οὖν), 1041 b 11 (ἐπεὶ δὲ).

Livre Θ: 1048 a 25 (Ἐπεὶ δὲ), 1048 b 35 (τὸ μὲν οὖν), 1049 b 4 (Ἐπεὶ δὲ), 1050 a 4 (Ἀλλὰ μὴν), 1051 a 4 (Ὅτι δὲ), 1051 a 34 (Ἐπεὶ δὲ).

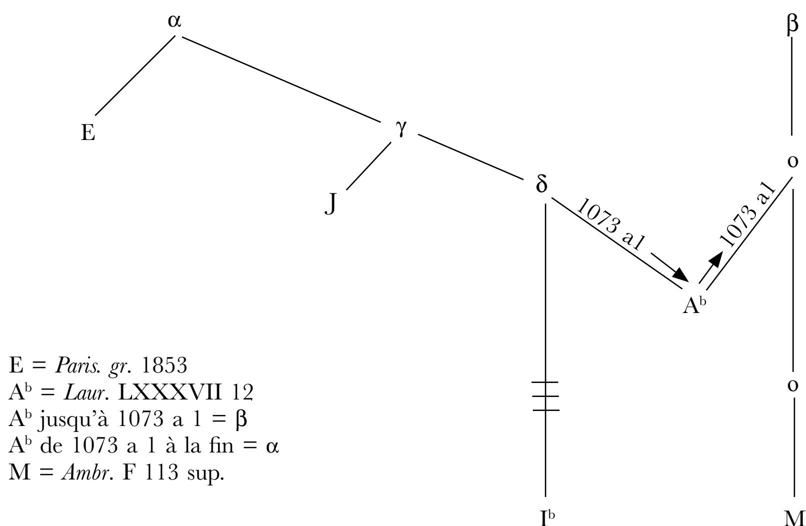
Livre I: 1053 b 9 (Κατὰ δὲ), 1054 a 13 (ὅτι δὲ), 1054 a 20 (Ἀντίκειται), 1054 a 32 (λεγομένου), 1054 b 13 (ὥστε), 1054 b 24 (τὸ μὲν γὰρ), 1055 b 30 (Ἐπεὶ δὲ), 1056 b 3 (Ὁμοίως), 1056 b 32 (ἀντίκειται), 1057 a 18 (Ἐπεὶ δὲ), 1057 b 35 (Τὸ δ' ἕτερον), 1058 b 26 (Ἐπειδὴ).

Livre K: 1063 b 36 (Πᾶσα), 1064 b 15 (Ἐπεὶ), 1065 b 9 (ἕκαστον), 1066 a 35 (Τὸ δ' ἄπειρον), 1068 b 26 (Ἅμα).

Livre Λ: 1069 b 27 (τριχῶς), 1070 a 4 (μετὰ), 1070 a 33 (ἀπορήσειε), 1070 b 22 (ἐπεὶ δὲ), 1071 b 3 (Ἐπεὶ), 1071 b 10 (κίνησις), 1072 a 4 (ὅτι δ'), 1072 a 19 (Ἐπεὶ), 1072 a 32 (ἔστι), 1072 b 14 (διαγωγὴ ?), 1073 a 5 (δέδεικται), 1073 a 14 (Πότερον), 1073 a 22 (ἡμῖν), 1073 b 3 (τὸ δὲ πλῆθος), 1074 a 31 (ὅτι δὲ), 1074 b 15 (Τὰ δὲ).

[16] C'est la conclusion que tire J. Brams, «Guillaume de Moerbeke et le commentaire de Simplicius sur la *Physique*», cit., p. 273, n. 31 : «On pourrait donc croire que la "Collection philosophique" comprenait également le commentaire de Syrianus sur la *Métaphysique*, du moins pour les livres M–N, ce qui s'accorderait bien avec le caractère platonicien de la collection».

mais ce n'est qu'en 1583, après de longues négociations, que l'empereur Rodolphe II accepta ce don pour la bibliothèque impériale ».[17] Cela signifie que J se trouvait à Constantinople lorsque Néophytos Prodromènos a copié le *Coisl.* 161. Nous avons vu que Néophytos n'a pas utilisé son propre exemplaire de la *Métaphysique* pour copier ou corriger les lemmes aristotéliciens du commentaire de Syrianus. On pourrait donc imaginer qu'il a utilisé J, où les lemmes des livres M–N étaient déjà marqués dans le texte de la *Métaphysique*. Mais cette hypothèse ne peut pas être retenue : la collation des lemmes du *Coisl.* 161 avec le texte de la *Métaphysique* de J montre que J n'est pas le modèle de C pour les lemmes de Syrianus. Ce résultat confirme ce que l'on sait des rapports existant entre C et J pour le texte de la *Métaphysique*. En effet, lorsque Néophytos a copié son texte de la *Métaphysique* (I^b), il n'a pas utilisé J, mais le descendant indirect d'un frère de J (δ), aujourd'hui perdu, comme l'a établi D. Harlfinger :[18]



De même donc que Néophytos n'a pas eu accès à J pour le texte de la *Métaphysique*, de même il n'y a pas eu accès pour les lemmes de

[17] Cf. l'introduction de Paul Moraux à son édition du *De caelo*, Les Belles Lettres, Paris 1965 (Collection des Universités de France), p. clxxviii.

[18] D. Harlfinger, « Zur Überlieferungsgeschichte der *Metaphysik* », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Actes du VIe Symposium Aristotelicum, Vrin, Paris 1979, p. 7–36.

Syrianus. Ce que nous pouvons dire du texte des lemmes de Syrianus, c'est qu'il appartient à la famille α et que la présence d'un certain nombre de variantes issues de β témoigne de sa contamination.[19] Le fait que le texte aristotélicien présupposé par le commentaire est, en général, homogène aux lemmes,[20] confirme l'hypothèse selon laquelle les lemmes transmis par le ms. C faisaient bien partie du commentaire de Syrianus.[21] Cela signifie que les lemmes de Syrianus ont quelque chance de reproduire le texte aristotélicien que lisait Syrianus lui-même. Le sigle I^b de Bekker pourrait donc ne pas cacher un simple *recentior*.[22] Une raison de plus pour souhaiter une nouvelle édition critique de la *Métaphysique* !

---

[19] Dans le livre B, sur les 98 cas de bipartition α (EJ) *vs* β (A^b), Syr^l présente 75 fois la leçon α et 23 fois la leçon β. – Sur la contamination des mss. de la *Métaphysique*, qui se remarque surtout dans les mss. de la famille α, contaminés par le texte β, cf. D. Harlfinger, « Zur Überlieferungsgeschichte der *Metaphysik* », cit., p. 12, 15–16, 21.

[20] Parmi les variantes de Syr^l (livres B, M–N) celles pour lesquelles on dispose aussi du témoignage de Syr^p sont au nombre de 81 (36 dans le livre B, 45 dans les livres M-N). Le texte du lemme est confirmé 56 fois par la paraphrase (30 fois dans le livre B, 26 fois dans les livres M–N).

[21] Il est difficile d'interpréter deux petits accidents de copie. A la fin du lemme 997 b 26–32 (f. 415r, ligne 37 = p. 25.29 Kroll) Néophytos a ajouté et ensuite biffé les mots ἅμα δὲ οὐδὲ, qui sont justement les mots par lesquels commence le lemme suivant (997 b 32–34 = p. 26.28 ss.). De la même manière, à la fin du lemme 1077 a 24–28 (f. 423v, ligne 40 = p. 92.21) Néophytos a ajouté et ensuite biffé les mots ὅτι ἔμψυχον γίγνεται, qui sont les mots par lesquels commence le lemme suivant (1077 a 28–31 = p. 92.26). C'est trop peu pour en tirer quelque conclusion que ce soit sur le procédé de copie par Néophytos ou sur la mise en page de son modèle. Il en va de même pour le fait que certains lemmes sont plus brefs qu'ils ne devraient l'être, en ce sens que le commentaire qui s'y rapporte couvre une portion de texte aristotélicien plus étendue que celle du lemme (cf. par ex. p. 42.28 ss. : le lemme est 1000 a 19, le commentaire va jusqu'à 1000 b 14). Il est impossible, en effet, de dire si cela remonte à Syrianus lui-même ou bien s'il s'agit d'une faute dans la transmission du texte.

[22] Le malentendu sur lequel se fonde l'apparat de Bekker et dont Kroll a été la victime (cf. *supra*, p. 127), a produit deux conséquences fâcheuses pour l'étude de la transmission de la *Métaphysique*. Premièrement, lorsque les sigles I^bG^b apparaissent dans l'apparat de Bekker, les éditeurs postérieurs, en particulier Ross et Jaeger, persuadés qu'il s'agissait de mss. aristotéliciens tardifs et ne soupçonnant pas que I^bG^b indiquaient les lemmes de Syrianus (I^b = lemmes dans le *Coisl.* 161; G^b = lemmes dans le *Paris. gr.* 1896 qui n'est qu'un apographe indirect du *Coisl.* 161), ont remplacé les sigles I^bG^b par *recc*. Par conséquent, des leçons qui étaient propres aux lemmes de Syrianus sont devenues de simples leçons de mss. tardifs, dépourvues de valeur critique, tout au plus de bonnes conjectures. Deuxièmement, dans sa Préface, p. viii–xii, Kroll a fourni une liste des variantes des lemmes de Syrianus. Le texte aristotélicien sur lequel Kroll a collationné les lemmes de Syrianus est celui de W. Christ, Teubner, Leipzig 1886. Par conséquent, lorsque le texte des lemmes de Syrianus coïncide avec celui de Christ, Kroll ne signale aucune variante. Puisque cette liste de Kroll est la source unique des leçons des lemmes de Syrianus, cela explique l'absence de la référence à Syr^l dans les apparats de Ross et de Jaeger là où le lemme de Syrianus est identique au texte de Christ.

LES BIBLIOTHÈQUES PHILOSOPHIQUES D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE DE LA LITTÉRATURE NÉOPLATONICIENNE DES Ve ET VIe SIÈCLES

*Philippe Hoffmann**

À la fin de l'Antiquité, les philosophes et professeurs de philosophie des écoles néoplatoniciennes d'Alexandrie et d'Athènes entretinrent avec les livres un rapport essentiel et privilégié.[1] En dépit d'une tradition platonicienne de condamnation de l'écriture remontant au *Phèdre* de Platon,[2] les néoplatoniciens furent des écrivains féconds et prolifiques (Proclus composait quelque sept cents στίχοι par jour, nous apprend son disciple Marinus), et ils lisaient quotidiennement, pour les commenter, les œuvres, canoniques, d'Aristote, de Platon et d'autres "autorités", ainsi que des "livres sacrés" – Rhapsodies Orphiques et Oracles Chaldaïques.

D'un point de vue purement philosophique, l'écrit comme tel se voyait reconnaître une place et une valeur, dégradées certes mais réelles, dans le cadre de la pensée néoplatonicienne du langage,[3] en tant

---

* Ce texte reproduit, avec d'infimes retouches bibliographiques, une section d'une étude plus longue, intitulée «Bibliothèques et formes du livre à la fin de l'Antiquité. Le témoignage de la littérature néoplatonicienne des Ve et VIe siècles», dans G. Prato (éd.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito.* Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4–10 ottobre 1998), Gonnelli, Firenze 2000 (Papyrologica Florentina, 31), p. 601–32.

1 On lira l'article très stimulant de H. D. Saffrey, «Proclus, les Muses et l'amour des livres à Athènes au Ve siècle», dans H. J. Westra (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*. Studies in honour of É. Jeauneau, Brill, Leiden – New York – Köln 1992 (Studien und Texten zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 35), p. 163–71, qui met notamment en lumière le thème des livres dans l'Hymne aux Muses de Proclus.

2 Plat., *Phaedr.*, 274 C – 278 B (mythe de Theuth). Sur ce texte déterminant, on pourra lire, parmi une bibliographie très abondante, le texte classique de J. Derrida, «La pharmacie de Platon», reproduit par Luc Brisson, Platon. *Phèdre*, Flammarion, Paris 1989, p. 255–401, ou encore, dans une orientation différente, les pages de Th.-A. Szlezák, *Le plaisir de lire Platon*, Cerf, Paris 1997, p. 64–75 (traduction française de M.-D. Richard; 1ère édition, sous le titre *Platon lesen*, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993).

3 Lire par exemple: W. Beierwaltes, «Das Problem der Erkenntnis bei Proklos», dans *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève 1975 (Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 21), p. 165–68; J. Trouillard, «L'activité onomastique selon Proclos», *ibid.*, p. 239–51; M. Hirschle, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus.*

que l'un des « trois états du discours » (pensée, oral, écrit : l'exégèse néoplatonicienne des premières lignes du *De interpretatione* d'Aristote[4] est à l'origine d'une célèbre doctrine médiévale).[5] Par contraste avec l'élément de l'oralité,[6] la littérature philosophique comporte quelques descriptions de l'écriture et de l'écrit. La forme écrite du discours est en effet la trace purement extrinsèque[7] du « discours proféré » (λόγος προφορικός), lui-même image du « discours intérieur » (λόγος ἐνδιάθετος)[8] qui, dans l'âme, est le déploiement discursif d'une pensée noétique qui elle-même se détache sur un fond de Silence radical – le Silence dont

---

Mit einem Exkurs zu "Demokrit" B 142, Hain, Meisenheim am Glan 1979 (Beiträge zur klassischen Philologie, 96). Deux sources essentielles pour la connaissance de la doctrine néoplatonicienne du langage sont le Commentaire d'Ammonius au *De interpretatione* et, antérieurement, l'*In Cratylum* de Proclus, dont un survol est offert par F. Romano, « Proclo lettore e interprete del *Cratilo* », dans J. Pépin et H. D. Saffrey (éd.) *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, Éd. du CNRS, Paris 1987, p. 113–36; voir aussi, *ibid.*, C. Faraggiana di Sarzana, « Le commentaire à Hésiode et la *Paideia* encyclopédique de Proclus », p. 21–41, en part. p. 27 et n. 16, et surtout (p. 137–51) A. Sheppard, « Proclus' Philosophical Method of Exegesis : the use of Aristotle and the Stoics in the commentary on the *Cratylus* », qui montre notamment l'accord doctrinal entre l'*In Cratylum* et le commentaire d'Ammonius au *De interpretatione*, lequel se fonde (dans des proportions impossibles à préciser) sur les exégèses de Proclus. Une traduction a été publiée par F. Romano : Proclo. *Lezioni sul Cratilo di Platone*. Introd., trad. e comm., CUECM, Catania 1989 (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, 7).

[4] Arist., *De int.*, 16 a 3–8 : « Les mots émis par la voix sont les symboles des affections qui sont dans l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les affections de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les réalités dont ces affections sont les images ». Ce texte fondamental a été étudié par exemple en détail par J. Magee, *Boethius on Signification and Mind*, Brill, Leiden 1989 (Philosophia Antiqua, 52), p. 7–48.

[5] Ammon., *In De int.*, p. 23.10–15 Busse (*CAG* IV 5). Lire C. Chiesa, « Les origines de la "révolution linguistique" », *Revue de Théologie et de Philosophie* 117 (1985), p. 261–84.

[6] Dont la riche conceptualité est étudiée, par exemple, chez W. Ax, *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986 (Hypomnemata, 84).

[7] Mais gardienne de mémoire et à ce titre utile non seulement pour la remémoration personnelle, mais aussi pour la communication, l'action pédagogique ou la "propagande" philosophique.

[8] Distinction d'origine platonicienne : voir *Soph.*, 263 E 3–8 et *Theaet.*, 189 E 4–190 A 6, 206 D 1–5, 208 C 4–5. Cette idée est impliquée aussi par *Phileb.* 38 C 9 – E 7 et par *Tim.*, 37 B 5–6, où Platon décrit la connaissance interne à l'Âme du Monde comme un raisonnement (λόγος) qui se produit « sans sonorité ni bruit », c'est-à-dire silencieusement. Lire C. Chiesa, « Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens », *Revue Internationale de Philosophie* 45 (1991), p. 301–21; Id., « Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre », *Histoire, épistémologie, langage* 14 (1992), p. 15–30.

s'enveloppe le Premier principe indicible.[9] Ainsi, le néoplatonisme est, dans tous les sens du terme, une philosophie de l'"expression", qui fait se succéder le Silence, l'intuition noétique, la pensée discursive, son expression orale et la trace écrite de celle-ci. Lorsque les philosophes néoplatoniciens écrivaient, au double sens de la trace écrite et de la composition littéraire, ou lorsqu'ils prenaient un livre en mains, nul doute qu'ils étaient conscients des implications philosophiques de leur pratique.

L'on esquissera ici une réflexion sur la documentation contenue dans la vaste littérature néoplatonicienne[10] et sur les problèmes qu'elle soulève, en examinant (1) la question des bibliothèques utilisées par ces philosophes, et (2) la question du type de livres qu'ils pouvaient avoir entre les mains pour travailler, ou qui étaient les supports de leurs propres compositions. Ce seront les deux points d'un exposé qui veut montrer que la paléographie doit se nourrir de la philologie entendue comme science des textes eux-mêmes, de leur analyse et de leur interprétation. Au-delà de l'intérêt purement doctrinal que l'on peut porter aux textes philosophiques néoplatoniciens, la prise en considération de la pratique érudite et scolaire qui les produit, ainsi que des procédés multiples de leur composition littéraire, conduit nécessairement à se poser la question du contenu et de la localisation des bibliothèques nécessaires à un tel travail, ainsi que du type de livres produits et/ou utilisés. C'est à une telle liaison de la paléographie, de la codicologie et de l'histoire littéraire que je voudrais vous convier. La vision sera rapide et panoramique, le *status quaestionis* souvent aporétique, mais sur les pistes ainsi désignées des recherches plus fines pourront s'engager.

Avant toutes choses, un bref rappel historique doit être fait. La pensée néoplatonicienne de la fin de l'Antiquité – comme d'ailleurs celle de la plupart des écoles de l'époque hellénistique et romaine – a une dimension essentiellement exégétique et scolaire.[11] Elle se nourrit du

---

[9] Ph. Hoffmann, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius », dans C. Lévy et L. Pernot (éds), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques.* Actes du Colloque de Créteil et de Paris, 24–25 mars 1995, L'Harmattan, Paris – Montréal 1997 (Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne, 2), p. 335–90.

[10] Cet exposé est essentiellement fondé sur les œuvres de Proclus (mort en 485), de Damascius, dernier scolarque de l'Académie (*ca.* 460 – après 538) et de son disciple Simplicius (dont l'essentiel de la production est postérieur à 529).

[11] Depuis l'époque classique et hellénistique, la philosophie est indissociable en Grèce de l'existence d'écoles (privées ou publiques), souvent organisées comme lieux de vie commune (συνουσία), et dans lesquelles l'une des activités principales est devenue

rapport à des textes canoniques, et se déploie quotidiennement dans le cadre de cours d'explication de textes. La réalité sociale de l'institution scolaire, avec sa hiérarchie, son diadoque, sa structure de conventicule où l'on pratique la vie commune, sa bibliothèque, son emploi du temps réglé et – ce qui nous intéresse ici plus particulièrement – ses programmes, constitue l'univers concret dans lequel doit être replacée la pratique livresque.

L'acte même d'écrire pouvait – dans certaines conditions – devenir une modalité majeure de la vie spirituelle philosophique. Coucher par écrit un λόγος philosophique était à la fois une garantie de remémoration et une modalité de l'action psychagogique, et la composition écrite d'Hymnes en l'honneur des dieux était une activité de prière.

L'exégète peut choisir de rédiger lui-même tel commentaire, lorsqu'un enjeu important se présente : si la majeure partie des commentaires d'Ammonius ont été publiés par ses disciples (ainsi Asclépius et Philopon), selon la méthode bien connue de l'ἀπὸ φωνῆς, l'importance et les enjeux de ses recherches sur le Περὶ ἑρμηνείας, dont il démontra le caractère "syntagmatique", le poussèrent à rédiger personnellement son propre commentaire, fondé sur celui de Proclus et accompagné par une véritable édition du texte d'Aristote. Par contraste avec la masse des commentaires ἀπὸ φωνῆς issus de l'école d'Alexandrie, les commentaires de Simplicius sont eux aussi le fruit d'un travail personnel de composition et d'écriture : il s'agit d'une véritable "œuvre", parfois polémique, animée par le souci de récapituler la tradition philosophique, et de défendre la religion ancestrale des Hellènes. Contentons-nous de signaler, à ce propos, que nombreux sont les contacts, en cette fin de l'Antiquité, de la philosophie et de la rhétorique – art de persuasion mis au service de la psychagogie philosophique, mais aussi art de la λέξις et de la composition littéraire.

Il faut alors ajouter une autre dimension de l'acte d'écrire : la pratique des "exercices spirituels" par écrit. Nous lui devons les *Pensées* de Marc Aurèle, variations écrites, et stylistiquement très travaillées, sur les dogmes fondamentaux du Stoïcisme,[12] mais aussi maints commentaires

---

l'explication des textes des fondateurs de l'École. À la pratique antique du dialogue a succédé la pratique de l'exégèse de textes écrits. Lire P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris 1995, spéc. p. 227–37.

[12] C'est ce qu'a montré P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992, p. 64–67 (2005²), et Marc Aurèle. *Écrits pour lui-même*. Tome I. Introduction générale. Livre I, Les Belles Lettres, Paris 1998 (Collection des Universités de France), p. xxxvii–xl. Cette pratique de l'exercice spirituel par écrit, qui a dû susciter

tardo-antiques : par exemple, le Commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète, dont Ilsetraut Hadot a montré qu'il s'agit d'un véritable exercice spirituel par écrit.[13] Cette observation peut être étendue à beaucoup d'autres commentaires, et je signalerai un texte saisissant dans lequel Simplicius[14] exprime le sens que revêtait pour lui l'acte de reproduire (et de copier) à la lettre de longs passages du commentaire de Jamblique aux *Catégories* d'Aristote :

> (...) quant à moi, j'ai même lu les commentaires de certains des philosophes que j'ai mentionnés; et j'ai pris modèle (ἀπεγράψαμην) sur le commentaire de Jamblique, avec tout le soin dont j'étais capable, *en le suivant pas à pas et en utilisant fréquemment le texte même de ce philosophe*. Mon but, *en effectuant cette copie* (ἀπογραφή), était d'une part d'acquérir autant que possible, *par le fait même d'écrire*, une intelligence plus exacte (ἀκριβεστέρα κατανόησις) de ce que disait Jamblique, et d'autre part de ramener à plus de clarté et de mesure la sublimité de pensée de cet homme, qui est inaccessible à la plupart des gens. En troisième lieu c'était aussi de concentrer d'une certaine manière sous une forme plus courte la masse abondante des commentaires de tous genres...

Ce texte distingue clairement deux actes : la copie littérale est une méditation qui conduit l'intelligence du philosophe à une « compréhension plus exacte », c'est-à-dire véridique, des difficiles doctrines exposées par son prédécesseur, et cette copie alterne avec un travail de recomposition littéraire (simplification de l'expression et résumés d'exégèses antérieures). L'usage du terme ἀκριβεστέρα κατανόησις suggère d'ailleurs que l'acte de copie (ἀπογραφή, ἀπογράφεσθαι) joue un rôle essentiel dans l'éveil de l'une des trois "puissances anagogiques" (ἔρως, ἀλήθεια, πίστις) qui déterminent le dynamisme de la prière chez Proclus et Simplicius.[15]

---

dans l'Antiquité de nombreux ὑπομνήματα personnels à usage strictement privé (non publiés et donc disparus), est explicitement recommandée par Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25 et III, 24, 103. À la "thérapeutique de la parole" pratiquée par Épictète dans ses *Entretiens*, et décrite dans la Préface d'Arrien répond, selon P. Hadot (*La Citadelle*, p. 66) une « thérapeutique de l'écriture pour soi ».

[13] I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 147–65; Ead., Simplicius, *Commentaire sur le "Manuel" d'Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec, Brill, Leiden – New York – Köln 1996 (Philosophia Antiqua, 66), p. 51–60.

[14] Simpl. *In Cat.*, p. 3.2–9 Kalbfleisch (*CAG* VIII). Traduction dans I. Hadot, Ph. Hoffmann *et alii*, Simplicius, *Commentaire sur les "Catégories"*. Fascicule I, Brill, Leiden – New York – Köln 1990 (Philosophia Antiqua, 50), p. 8 et note 22.

[15] Textes parallèles : Simpl. *In Cat.*, p. 438.34–35 Kalbfleisch; *In Phys.*, p. 5.18 Diels (*CAG* IX). Sur cette question, voir Ph. Hoffmann, « La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια,

Dans la pratique exégétique et scolaire des néoplatoniciens, deux traits saillants intéressent le rapport aux livres :

1. *L'exégèse elle-même est productrice des doctrines, et elle implique le recours constant à ces objets concrets que sont les livres, supports écrits des doctrines.* L'activité philosophique implique la conservation de collections de livres, et notamment des *auctoritates*.
2. Le cœur de la vie des écoles néoplatoniciennes d'Alexandrie et d'Athènes est constitué par les leçons quotidiennes d'explication de textes, conformes à un programme rigoureux codifié à partir de Jamblique – à qui l'on doit un choix de dix principaux dialogues de Platon. Le programme du cursus d'études néoplatonicien peut se lire comme une liste de livres – le noyau des livres fondamentaux, auxquels s'ajoutait le corpus des commentaires traditionnels. Le détail de toutes les questions soulevées par la constitution de ce cursus a été précisé dans de nombreuses études, et nous n'y reviendrons pas.[16] Nous laisserons aussi de côté la dimension archéologique du dossier.

πίστις de Proclus à Simplicius » dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds), *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink †, Leuven U. P. – Les Belles Lettres, Leuven – Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series I, 26), p. 459–89.

[16] A.-J. Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles », *Museum Helveticum* 26 (1969), p. 281–96, repris dans *Études de Philosophie Grecque*, Vrin, Paris 1971, p. 535–50; L. G. Westerink – J. Trouillard – A.-Ph. Segonds, *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1990 (Collection des Universités de France), p. xliii–lvi sqq.; I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 148–49 et 160–64, et *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1984 (2e édition, Vrin, Paris 2005 [Textes et traditions, 11]), p. 201, n. 58; P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum* 36 (1979), p. 201–23 (spéc. p. 220–21); M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*. Excursus : Le programme d'enseignement dans les écoles néoplatoniciennes », dans L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, Porphyre, *La Vie de Plotin*, I. *Travaux préliminaires et index grec complet*, Vrin, Paris 1982 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 6), p. 277–80; H. J. Blumenthal, « Marinus' *Life of Proclus* : Neoplatonist Biography », *Byzantion* 54 (1984), p. 469–94, en part. p. 475 et n. 19–20 et p. 486–87. Ce cursus semble avoir été rétabli dans tout son développement à Athènes, sous Damascius (voir R. Goulet [éd.], *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, CNRS Éditions, Paris 1994, p. 555–56 et 571–90).

Les thèses stimulantes, exposées dans deux articles[17] suivis d'un livre important,[18] de l'historien français Michel Tardieu, – d'après lequel les commentaires de Simplicius ont été écrits dans le contexte d'une école néoplatonicienne située dans la ville de Haute Mésopotamie Ḥarrān, après 532 – ont suscité des discussions et ont reçu l'appui vigoureux de Mme I. Hadot, qui a notamment contesté la position réservée adoptée naguère par l'auteur de ces lignes.[19] L'intérêt du débat autour de cette question est de nous permettre de réfléchir aux questions neuves qu'elle conduit à poser quant à l'histoire des livres, et du livre.

Si l'œuvre de Damascius semble avoir été rédigée, pour sa plus grande part sinon en totalité, à Athènes, en revanche les commentaires de Simplicius sur Aristote, dont la chronologie relative est connue, et qui sont de véritables sommes encyclopédiques, ont été rédigés après 532 et l'exil perse.[20] L'examen des citations, souvent très longues, d'un nombre considérable d'œuvres philosophiques depuis les Présocratiques (dont Simplicius possédait des textes complets) conduit à supposer que l'exégète avait à sa disposition une vaste documentation livresque : une étude systématique – qui n'est encore qu'esquissée par les quelques lecteurs contemporains de Simplicius – de l'ensemble des citations ou allusions impliquant un recours aux textes mêmes ferait surgir une sorte de catalogue des livres utilisés par cet immense savant, à condition

---

[17] M. Tardieu, « Ṣābiens coraniques et "Ṣābiens" de Ḥarrān », *Journal Asiatique* 274 (1986), p. 22–25; Id., « Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote », dans I. Hadot (éd.) *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du colloque international de Paris, 29 sept.–1er oct. 1985, de Gruyter, Berlin – New York 1987 (Peripatoi, 15), p. 40–57.

[18] M. Tardieu, *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Peeters, Paris – Louvain 1990, p. 71–163; voir aussi l'article « Chosroès », dans Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, p. 309–18.

[19] L'argumentation développée par M. Tardieu dans son article « Les calendriers en usage à Ḥarrān » a par exemple été critiquée par S. van Riet, « À propos de la biographie de Simplicius », *Revue philosophique de Louvain* 89 (1991), p. 506–14. Pour l'état présent de la discussion, voir ma notice « Damascius », dans Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* II, spéc. p. 562–63, et l'étude (critique à l'égard de ma position) de I. Hadot, *Commentaire sur le "Manuel" d'Épictète*, p. 28–50, et Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète. Chapitres I à XXIX*, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Collection des Universités de France), p. vii–xxxiii (I. Hadot apporte son entière approbation à la thèse de M. Tardieu, qu'elle essaie de confirmer par divers arguments). On lira enfin le compte rendu critique du livre de R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Steiner, Stuttgart 1999 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 8), par C. Luna dans *Mnemosyne* 54 (2001), p. 482–504.

[20] I. Hadot, *Commentaire sur le "Manuel" d'Épictète*, p. 3–5.

bien sûr de tenir compte du fait qu'une citation n'implique pas en soi nécessairement le recours à une unité bibliographique et peut simplement provenir d'une autre œuvre littéraire (un autre commentaire par exemple) donnant la même citation. Si les commentaires érudits de Simplicius ont été écrits à Ḥarrān après 532, force est d'admettre l'existence, dans cette ville, d'une bibliothèque comportant jusqu'à des exemplaires de Parménide et d'Empédocle, ainsi que le fonds de littérature péripatéticienne et néoplatonicienne (de Plotin à Damascius) nécessaire aux activités d'enseignement et de composition d'un auteur aussi fécond que Simplicius.[21] S'agissait-il d'un fonds "local" ? de la bibliothèque de l'École d'Athènes elle-même, emportée en 529 par les fugitifs ?

Ces questions ne peuvent manquer de se poser. Je n'ai pas la prétention de les trancher, mais je voudrais simplement rassembler et présenter tous les paramètres qui doivent être pris en considération, si l'on veut poursuivre la réflexion et la recherche.

1) Un paramètre géographique. On peut être certain que les néoplatoniciens de l'école d'Athènes ne sont jamais revenus à Athènes au retour de leur exil perse, et l'on ne dispose pas de preuves d'une reprise de l'activité philosophique dans cette ville dans le deuxième tiers du VIe siècle.[22] Un indice solide tend d'autre part à montrer que Simplicius ne peut être retourné non plus à Alexandrie, puisqu'il affirme ne pas connaître Jean Philopon le "Grammairien",[23] contre lequel il polémique dans ses deux commentaires au *De caelo* et à la *Physique* (en outre, Philopon n'a pas répondu aux attaques de Simplicius).

En 1978, dans son livre sur *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, Ilsetraut Hadot suggérait que Simplicius pouvait s'être rendu en Cilicie – sa patrie – ou, plus largement, en Asie Mineure.[24] L'exemple de

[21] Cette nécessité est l'une des raisons qui ont conduit Luc Brisson, « Damascius et l'Orphisme », dans *Orphisme et Orphée.* Recueil en l'honneur de Jean Rudhardt, Droz, Genève 1991 (Recherches et Rencontres, 3), p. 159–60 note 6, à douter que Simplicius ait pu écrire à Ḥarrān.

[22] Voir l'article « Damascius » dans Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, p. 557–59 (où l'on trouvera une bibliographie complète), et I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur le "Manuel" d'Épictète*, p. 24–28.

[23] Voir Simpl. *In De cael.*, p. 26.17–19 Heiberg (*CAG* VII).

[24] I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 27 : « Il se peut que Simplicius ait eu encore de la famille ou des biens familiaux en Cilicie. Par ailleurs, on peut difficilement s'imaginer que Simplicius ait pu élaborer ses immenses commentaires sur Aristote – tous écrits après l'exil – sans avoir eu à sa disposition une bibliothèque de grande valeur ».

Damascius pourrait fournir un parallèle instructif : sa présence en Syrie après 532 est attestée par une inscription,[25] datée de 538, trouvé à Homs (Émèse) et portant une épigramme funéraire par ailleurs transmise dans l'Anthologie Palatine (*AP* VII, 553).[26] L'origine exacte de la pierre – conservée depuis 1925 à la Municipalité d'Homs – est inconnue, mais cette ville se trouve à 167 km au Nord de Damas : il est probable que Damascius, âgé de 75/80 ans, était revenu finir ses jours dans son pays natal.

Mais dans ses travaux ultérieurs, I. Hadot a souscrit aux arguments de Michel Tardieu, et elle situe dorénavant à Ḥarrān le lieu de composition des commentaires de Simplicius, et donc la bibliothèque utilisée par lui.[27] Rappelant que l'école néoplatonicienne d'Athènes n'est pas l'héritière matérielle de l'Académie de Platon et que sa bibliothèque ne pouvait donc remonter à l'époque de Platon lui-même, et remarquant que les collections de livres à Athènes avaient été fort malmenées par plusieurs événements historiques graves (les pillages de Sylla en 86, l'invasion des Hérules en 267, l'incursion des Goths en Attique en 396), elle suggère que la bibliothèque néoplatonicienne, enrichie des acquisitions que permettait la richesse financière de l'école, était récente, et elle invite concurremment à réévaluer l'importance des bibliothèques du continent asiatique.[28] De ce fait, la bibliothèque de travail de Simplicius à Ḥarrān pourrait être une bibliothèque locale préexistante éventuellement enrichie d'un fonds apporté (en totalité ou en partie) de l'école d'Athènes.[29]

Que l'on situe le lieu de composition des grands commentaires de Simplicius à Ḥarrān ou, de manière plus vague, quelque part du côté de l'Asie Mineure, de la Syrie ou de la Haute Mésopotamie, l'irritant

---

[25] L. Jalabert et R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, V, Geuthner, Paris 1959 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, 66), p. 155, n° 2336; cf. W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, I, Akademie-Verlag, Berlin 1955, p. 513 n° 1714 (Supplementum Epigraphicum Graecum, VII 121).

[26] Voir le dossier rassemblé dans Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, p. 590–91.

[27] I. Hadot, « La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes », dans *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, p. 10–21, et Simplicius, *Commentaire sur le "Manuel" d'Épictète*, p. 28–50.

[28] I. Hadot, « La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes », p. 11–12 et 49–50 (avec un renvoi à l'article de S. Brock, « From Antagonism to Assimilation : Syriac Attitudes to Greek Learning », dans N. Garsoïan, T. Mathews, R. Thompson (éds), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks Symposium 1980, Dumbarton Oaks, Washington 1982, p. 17–34).

[29] I. Hadot, Simplicius. *Commentaire sur le "Manuel" d'Épictète*, p. 49–50.

problème de sa vaste bibliothèque de travail ne fait que se déplacer, mais se pose dans les mêmes termes.

2) Un paramètre social. Quel est le public de lecteurs visé par Simplicius ? Les commentaires de Simplicius sur Épictète et Aristote occupent dans nos éditions modernes près de 2800 pages imprimées : il s'agit, en quantité, de l'une des œuvres les plus considérables que nous ait léguées la littérature païenne. Il s'agit – soulignons-le – d'œuvres écrites par l'auteur lui-même, et non de commentaires ἀπὸ φωνῆς, et l'on peut souligner dans ces ouvrages trois traits saillants :

– la dimension érudite et encyclopédique (il s'agit bien souvent de récapituler, en la discutant, l'ensemble de la tradition péripatéticienne et surtout néoplatonicienne) : elle requiert, nous l'avons répété, l'usage d'une bibliothèque;
– la finalité psychagogique et apologétique : la ferveur religieuse païenne de Simplicius, à laquelle s'ordonne la démarche érudite, s'adresse, pour les convertir ou les maintenir dans la foi traditionnelle, à un public de fidèles;
– la dimension polémique, anti-manichéenne dans le Commentaire au *Manuel* d'Épictète, anti-chrétienne dans les commentaires sur Aristote.

Tout ceci implique l'existence d'un public "hellène", cultivé dans la *paideia* grecque, initié ou susceptible de s'intéresser aux débats du temps, et communiant dans la foi néoplatonicienne. Aux ouvrages immenses de Simplicius il fallait un public de lettrés, à qui s'adressât pareille entreprise éditoriale (selon Michel Tardieu et Ilsetraut Hadot, il semblerait que le milieu de Ḥarrān répondait à ces conditions).

3) Un paramètre littéraire et philologique. (a) L'existence d'une citation dans un texte, avec éventuellement un nom d'auteur et/ou un titre de livre ne suffit pas à prouver l'existence d'une "unité bibliographique" dans la bibliothèque de travail de l'auteur du texte citateur. Le développement des recherches, formelles et herméneutiques, sur les stratégies de citation dans la littérature antique pourrait se révéler d'une grande importance, aussi, pour l'étude des bibliothèques.

L'analyse des sources de Simplicius et des citations faites par lui conduit à distinguer entre deux cas : le cas où la citation – directe – permet de conclure à l'existence d'une œuvre littéraire séparée, qu'il pouvait lire dans un livre de sa bibliothèque de travail (un *codex*), et le cas où la

citation provient elle-même – de manière médiate – d'un texte citateur, en un emboîtement qui peut être complexe.

L'ensemble des noms d'auteurs cités ou invoqués par Simplicius ne correspond donc pas à une liste de rubriques de bibliothèque, ou de titres de livres physiquement présents dans son cabinet de travail.

(b) Se pose alors un problème codicologique. Quels types de livres étaient dans les mains d'un Simplicius ? L'aspect quantitatif est très intéressant. Les commentaires de Simplicius sont très intéressants, et lui-même décrit – dans un contexte très polémique il est vrai – les ouvrages de Philopon comme prolifiques (πολύστιχοι). Si l'on songe aussi à l'ampleur des commentaires et autres ouvrages de Proclus, qui écrivait ses quelque sept cents στίχοι par jour, et à celle de l'œuvre de Damascius (pour plusieurs de ces œuvres, d'ailleurs, les dimensions des manuscrits anciens de la "Collection philosophique" peuvent être rappelées), on ne peut s'empêcher de s'interroger sur la relation qu'il pourrait y avoir entre l'usage de *codices* de grand format à la fin de l'Antiquité (il faudrait reprendre ici l'étude des témoignages offerts par le papyrus de Callimaque, P. Oxy. XX 2258 écrit en majuscule alexandrine, et par le codex *Vaticanus Urbinas gr.* 35 de l'Organon d'Aristote, copié vers 900 pour Aréthas) et l'étonnante faconde des philosphes néoplatoniciens de la même époque.

(c) La dimension de l'histoire des textes doit aussi être introduite, et plus précisément celle de la circulation géographique et du devenir philologique des œuvres philosophiques ainsi composées. Des pans entiers de l'histoire des textes à date ancienne restent obscurs, et leur circulation plus encore. Pour m'en tenir à l'histoire du texte des trois commentaires de Simplicius sur Aristote, on notera toutefois, non pas des évidences, mais des faits qui, au moins indirectement, sont instructifs. Tout d'abord un fait étonnant. Alors que les deux commentaires de Simplicius à la *Physique* et au *De caelo* (qui constituent une unité littéraire intentionnelle) expriment une violente polémique contre l'alexandrin Philopon, cette polémique semble ne pas avoir atteint sa cible, et Philopon semble ne l'avoir point connue : nulle part dans ses écrits il n'y répond (à moins qu'il ne l'ait volontairement ignorée ?). Cela pourrait signifier que les commentaires de Simplicius n'ont pas atteint tout de suite au VIe siècle la grande métropole méditerranéenne, et qu'ils sont restés dans les cercles néoplatoniciens de Syrie ou d'Asie mineure.

Le plus ancien témoin du Commentaire de Simplicius sur la *Physique* (pour la moitié du texte) est, on le sait, un volume de la "Collection

philosophique”, le *Marcianus graecus* 226. Or l’un des meilleurs spécialistes de l’histoire de cette collection, le regretté L. G. Westerink, a avancé l’idée que le noyau “platonicien” de la “Collection philosophique” est constitué des copies – probablement des copies de translittération – des épaves de la bibliothèque de l’École philosophique d’Alexandrie, transportées d’Alexandrie à Constantinople, à une date impossible à préciser (entre le début du VIIe siècle et le milieu du IXe).[30] En ce cas, une partie au moins de l’œuvre de Simplicius a dû circuler depuis son lieu de rédaction, quel qu’il soit, jusqu’à Alexandrie, où se serait effectué un rassemblement de la littérature néoplatonicienne existante. L’origine alexandrine de plusieurs textes, ou états de textes, présents dans la “Collection philosophique”, ne fait aucun doute. Cela vaut pour Philopon, pour les Commentaires d’Olympiodore sur Platon (*Marc. gr*. 196) qui citent Proclus et Damascius, et – c’est le cas le plus célèbre – pour Platon : la rédaction du titre de la *République* présente un pluriel (Πολιτεῖαι) caractéristique de la littérature alexandrine, comme l’a montré Westerink.[31] D’autres textes sont sûrement, ou probablement, “athéniens” : ce pourrait être le cas des *reportationes* des leçons de Damascius sur Platon (*Marc. gr*. 196), du *Traité des premiers principes* (Περὶ ἀρχῶν) et du Commentaire sur le *Parménide* (*Marc. gr*. 246). L’hypothèse de L. G. Westerink, reliée à celle de M. Tardieu, conduit donc à imaginer un travail de rassemblement de textes néoplatoniciens issus de l’école alexandrine elle-même (Philopon, Olympiodore) mais aussi des autres centres, Athènes et/ou Ḥarrān : il est plausible, et même normal, qu’un centre doctrinal cherche à posséder ses œuvres de référence (en l’occurrence, des œuvres magistrales !). Étant donné la date tardive à

---

[30] L. G. Westerink, « Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus », dans ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΜΑ. Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag herausgegeben von D. Harlfinger, Schöningh, Paderborn –Münich – Wien – Zürich 1990 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 1. Reihe, 4, p. 105–23 (spéc. p. 108 et 122–23). La question est renouvelée par une remarquable étude de Marwan Rashed, « Nicolas d’Otrante, Guillaume de Moerbeke et la “Collection philosophique” », *Studi Medievali*, III ser. 43 (2002), p. 693–717, où est proposée une hypothèse très sérieuse sur le phénomène de “commande” auquel est due la copie d’une partie au moins de la “Collection philosophique”, dont les modèles pourraient avoir été transférés d’Alexandrie à Constantinople au début du VIIe siècle grâce à une initiative de Stéphanos d’Alexandrie : cette opération de copie serait une initiative, vers 850, de Bardas, à mettre en liaison avec la fondation d’une bibliothèque dans le cadre du palais de la Magnaure.

[31] L. G. Westerink, « The Title of Plato’s *Republic* », *Illinois Classical Studies* 6 (1981), p. 112–15. Le fait que Damascius et Simplicius (*In Cat*., p. 18.6 Kalbfleisch) utilisent la forme Πολιτεία signifie simplement qu’ils s’inscrivent dans la tradition athénienne.

laquelle remontent nombre des œuvres conservées dans la “Collection philosophique”, on voit que l’école néoplatonicienne d’Alexandrie, sauvée par la politique de Philopon et sa conversion au Christianisme, avait, au milieu du VIe siècle, une grande vitalité intellectuelle.

Je mentionnerai en passant une autre question très intéressante, et irritante, qui s’insère dans l’écheveau des hypothèses dont j’essaie de défaire les fils. La “Collection philosophique” entretient des liens intellectuels avec Photius et son entourage : il suffit de penser au petit traité Περὶ χρόνου dû à Zacharie métropolite de Chalcédoine, qui est copié dans le *Marc. gr.* 258. Photius lui-même paraît n’avoir lu de Damascius que le recueil de *Paradoxa* et la *Vie d’Isidore*, auxquels il consacre les codices 130, 181 et 242 de sa *Bibliothèque*. Aucune allusion aux œuvres proprement philosophiques de Damascius, qu’il ne connaît manifestement pas comme auteur des ouvrages contenus dans le *Marc. gr.* 246.[32] Même si l’on peut invoquer bien sûr le fait que la *Bibliothèque* reflète des choix, et n’est pas une photographie de l’ensemble de la littérature grecque disponible à Constantinople au IXe siècle, et même si d’autre part on souligne – avec Westerink – le peu d’intérêt de Photius pour la philosophie[33] (il ne s’est occupé en fait que de logique aristotélicienne), il n’en demeure pas moins que sa présentation générale de la personnalité intellectuelle de Damascius ignore un point capital – c’est-à-dire que Damascius était un philosophe néoplatonicien !

Peut-être faut-il faire intervenir aussi une autre considération, d’ordre historique. Si l’on admet la date proposée par Treadgold pour la rédaction de la *Bibliothèque*, c’est-à-dire vers 845, on note alors qu’elle est légèrement antérieure à la datation admise pour la copie des manuscrits de la “Collection philosophique”, et notamment pour la copie du *Marc. gr.* 246 : la seconde moitié ou le troisième quart du IXe siècle. Les œuvres philosophiques de Damascius, qu’elles fussent encore conservées à Alexandrie ou qu’elles eussent été déjà transférées à Constantinople, étaient peut-être encore, tout simplement, inaccessibles à tout lecteur, captives de la forme graphique et matérielle d’un

---

[32] On ne peut fonder l’argument sur le *Marc. gr.* 196 puisque dans ce manuscrit tous les commentaires sur Platon (ceux d’Olympiodore et ceux de Damascius) sont attribués à Olympiodore.

[33] L. G. Westerink, introd. à Damascius, *Traité des Premiers Principes*, I, Les Belles Lettres, Paris 1986 (Collection des Universités de France), p. lxxviii, écrit : « Sa connaissance de Platon paraît avoir été superficielle et, dans toute son œuvre volumineuse, on ne rencontre pas une seule allusion, pas un seul terme technique, qui trahirait un lecteur de Plotin, de Proclus ou de Damascius ».

vestustissimus codex... Ainsi pourrait s'expliquer (mais cette explication est peut-être romanesque !) que Photius ait pu ne pas soupçonner que Damascius était un philosophe néoplatonicien.

Malgré toutes les difficultés qui l'accompagnent, en amont et en aval, et malgré toutes les questions qu'elle suscite si on la met en liaison avec les recherches menées sur le lieu de composition des commentaires de Simplicius, l'hypothèse de L. G. Westerink mérite toute notre considération. Elle suggère – redisons-le – un transfert des restes de la bibliothèque néoplatonicienne d'Alexandrie à Constantinople, entre le début du VIIe siècle (époque de Stéphanos d'Alexandrie) et le milieu du IXe. Westerink imagine aussi que la décision de faire effectuer la translittération fut individuelle : un érudit très cultivé, pétri de philosophie, se serait intéressé à cette collection. La compétence philosophique et l'intelligence avec laquelle le copiste du *Marc. gr.* 246 a revu et corrigé le texte de Damascius invite à voir en lui plus qu'un calligraphe de métier : c'était un véritable érudit, peut-être un membre du cercle commanditaire. Le mystère qui entoure les origines de la "Collection philosophique" n'a d'égal que le mystère qui suit sa réalisation. Et Westerink souligne encore, pour tenter de l'expliquer, la contradiction que l'on ne peut manquer de relever entre la copie, dans la seconde moitié du IXe siècle, de la série de manuscrits calligraphiés constituant la "Collection philosophique", et l'absence relative de traces laissées par ces textes platoniciens et néoplatoniciens dans la littérature byzantine. Si l'on doit exclure une permanence secrète, dictée par la prudence – puisque les formes de pensée et d'expression caractéristiques du néoplatonisme n'auraient pas manqué de se manifester –, peut-être faut-il supposer un "oubli" de cet ensemble de manuscrits dans la quiétude d'une bibliothèque, jusqu'à sa vraisemblable redécouverte, au XIe siècle, par Michel Psellos.

Mais laissons à présent cet entrelacs de faits, de questions, de difficultés et d'hypothèses qui jalonnent le nécessaire trajet – dans le temps et dans l'espace – suivi par les textes philosophiques depuis les bibliothèques scolaires d'Alexandrie et d'Athènes jusqu'à – pour certains d'entre eux du moins – la Constantinople du premier humanisme byzantin. J'ai mentionné un autre champ d'investigation, celui de la forme des livres que pouvaient avoir en mains nos philosophes de l'Antiquité tardive (format, mise en pages). Et je voudrais à présent, et toujours dans la perspective adoptée, celle du *status quaestionis*, mentionner trois ensembles de témoignages sur l'existence de commentaires inscrits

dans les marges d'un manuscrit : la question est indissolublement codicologique (puisqu'il s'agit d'un problème de mise en pages, d'utilisation de l'espace de la page) et littéraire (au sens où la composition même d'un commentaire peut s'effectuer directement dans les marges d'un exemplaire, ou dépendre de sources réparties dans les marges d'un autre volume). Je ne développerai un peu longuement que l'un de ces trois exemples, car il a le mérite d'intéresser à la fois l'histoire de la bibliothèque néoplatonicienne d'Athènes et la question de la mise en pages des commentaires antiques.

Les recherches menées, à la suite des travaux d'Agostino Pertusi,[34] sur les scholies d'Hésiode par Mme Chiara Faraggiana di Sarzana[35] ont montré que le commentaire sur les *Travaux* d'Hésiode attribué à Proclus par la tradition manuscrite et par la *Souda* serait en fait un commentaire de Plutarque de Chéronée annoté substantiellement, dans les marges d'un exemplaire, par Proclus à qui l'ensemble aurait ensuite été attribué. L'analyse de Mme Faraggiana permet de saisir le phénomène de la composition directe d'un commentaire marginal, qui concerne donc à la fois la codicologie et l'histoire littéraire.

Un cas analogue est fourni par un texte auquel nous avons déjà fait allusion, la *Vie de Proclus* par son disciple Marinus. Le biographe de Proclus nous apprend que celui-ci aurait, à sa demande, consigné de longs commentaires de son crû dans les marges d'un commentaire de Syrianus sur Orphée.[36] C'est ce que décrit un passage du chapitre 27 de cette *Vie*, déjà traduit et commenté dans divers contextes par plusieurs auteurs,[37] et que l'on citera dans la traduction très précise

---

[34] Voir A. Pertusi, recens. *Scholia Vetera in Hesiodi Opera et Dies*, Vita e Pensiero, Milano 1955 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, n.s., 53), p. VII note 2 (où l'on trouvera les références des articles qu'il a consacrés à la question).

[35] C. Faraggiana di Sarzana, « Il commentario procliano alle *Opere e i Giorni*. I. Plutarco fonte di Proclo », *Aevum* 52 (1978), p. 17–40, et « Il commentario procliano alle *Opere e i Giorni*. II. Destinazione e fortuna dell'opera nella Scuola d'Atene e dopo la sua chiusura », *Aevum* 55 (1981), p. 22–29; Ead., « Le commentaire à Hésiode et la *Paideia* encyclopédique de Proclus », dans J. Pépin et H. D. Saffrey (éd.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*. Actes du Colloque international du CNRS, Paris, 2–4 octobre 1985, Éd. du CNRS, Paris 1987, p. 21–41 (notamment p. 22–23).

[36] Syrianus avait écrit deux ouvrages sur Orphée : *Sur la théologie d'Orphée* et *Harmonie d'Orphée, Pythagore, Platon avec les Oracles Chaldaïques* (Συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος πρὸς τὰ Λόγια).

[37] C. Faraggiana di Sarzana, « Il commentario procliano alle *Opere e i Giorni*. I », p. 39, et « Le commentaire à Hésiode », p. 22; A. Porro, « Manoscritti in maiuscola alessandrina di contenuto profano. Aspetti grafici, codicologici, filologici », *Scrittura e*

qu'en ont donnée récemment Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds:[38]

> ... comme un jour je lisais en sa présence (= Proclus) les poèmes d'Orphée et que je l'entendais non seulement rapporter dans ses explications ce qu'en ont dit Jamblique et Syrianus, mais aussi y ajouter beaucoup d'autres développements plus adaptés à la théologie Orphique, je demandai au philosophe de ne pas laisser non plus sans un commentaire une poésie si divinement inspirée, mais de la commenter, elle aussi,[39] d'une manière tout à fait complète. Et lui me répondit qu'il avait souvent désiré écrire un commentaire, mais qu'il en avait été manifestement empêché par de certains rêves: il avait vu, disait-il, son maître lui-même qui le lui interdisait avec des menaces. Là-dessus, j'imaginai donc une autre manière d'agir: je le priai de bien vouloir consigner ses opinions en marge des livres de Syrianus. Comme notre maître, image parfaite du Bien, en a convenu et qu'il a mis des notes dans les marges des commentaires de Syrianus, nous avons ainsi obtenu dans le même livre une collection de toutes leurs opinions; et ainsi il y a des scholies et commentaires de Proclus aussi sur Orphée, qui contiennent beaucoup de lignes, bien qu'il ne lui ait pas été possible de mettre des notes jusqu'au bout de la mythologie ni sur toutes les *Rhapsodies*.

Dans ce texte l'expression cruciale, et débattue, est παραγράφειν τὰ ἀρέσκοντα, dans laquelle le verbe παραγράφειν semble bien signifier "inscrire ou consigner dans les marges", c'est-à-dire en l'occurrence dans les marges du commentaire de Syrianus (παραγράφειν τοῖς μετώποις τῶν ὑπομνημάτων). Proclus disposait d'un exemplaire du commentaire de Syrianus dont les marges étaient assez grandes pour qu'il pût y inscrire des σχόλια et des ὑπομνήματα, c'est-à-dire des notes et des commentaires. Ce texte de Proclus lui-même correspondait à l'exégèse qu'il développait oralement, en un point ultime du cursus d'études néoplatonicien, et que Marinus voulait à tout prix voir fixer par écrit. Comme dans le cas du commentaire sur Hésiode, on saisit un lien très intéressant entre le processus de composition littéraire et son cadre codicologique. Une confirmation supplémentaire de ces conclusions vient du fait étrange que la *Souda* attribue à la fois à Syrianus

---

civiltà 9 (1985), p. 208–15 (dans le cadre d'un rapprochement avec le papyrus P. Oxy. XX 2258 de Callimaque).

[38] Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds avec la collaboration de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Collection des Universités de France), p. 32.

[39] Allusion au travail exégétique de Proclus sur les Oracles Chaldaïques, auxquels il avait consacré 70 τετράδια.

et à Proclus les deux mêmes ouvrages portant sur l'Orphisme : *Sur la théologie d'Orphée* et *Harmonie d'Orphée, Pythagore, Platon avec les Oracles Chaldaïques*. Karl Praechter a bien montré que ces ouvrages reviennent substantiellement à Syrianus – et le fait est historiquement important puisque la συμφωνία est comme le manifeste des présupposés exégétiques de l'école néoplatonicienne aux Ve et VIe siècles[40] –, et Proclus lui-même, dans une probable allusion de la *Théologie Platonicienne* (livre IV) à la συμφωνία, attribue celle-ci à son maître. Mais l'ampleur des notes et commentaires marginaux de Proclus dut conduire les lecteurs à mettre sur le même pied le maître et l'élève, les commentaires de l'un et les scholies développées de l'autre. D'où la sorte de confusion observée dans la *Souda*.

J'ajouterai à tout cela une autre observation fascinante faite par Luc Brisson. L'examen systématique des citations des *Rhapsodies* orphiques chez Damascius – qui commente et intègre au système néoplatonicien la théologie d'Orphée en l'associant au témoignage et à l'autorité des Oracles Chaldaïques – a permis de montrer que Damascius avait certainement entre les mains le fameux exemplaire des commentaires de Syrianus (notamment la συμφωνία) dont les grandes marges portaient les σχόλια et les ὑπομνήματα de Proclus. On aperçoit brièvement ainsi la réalité d'un livre sacré de la bibliothèque dans laquelle travaillaient les diadoques de Platon aux Ve et VIe siècles.

L'importance sacrée d'un tel exemplaire – conservé selon toute probabilité dans la bibliothèque de l'école d'Athènes – aux yeux de ces derniers dévôts païens qu'étaient les philosophes néoplatoniciens, est attestée par une anecdote rapportée par Damascius lui-même dans sa *Vie d'Isidore* et qui mentionne – peut-on imaginer – d'autres exemplaires des mêmes textes orphiques. À Alexandrie vivait en solitaire un "moine païen" du nom de Sarapion, qui cultivait la pauvreté et dont la vie spirituelle dépassait de loin les subtilités techniques de la philosophie : de ce fait il ne possédait que deux ou trois livres, dont les poèmes d'Orphée, et ce sont ces livres qu'il transmit à Isidore, le maître de Damascius, en un acte de légitimation spirituelle.[41]

---

[40] H. D. Saffrey, « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », dans E. P. Bos et P. A. Meijer (éds), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden – New York Köln 1992 (Philosophia Antiqua, 53), p. 35–50.

[41] *Vita Isidori*, fr. 287 *Souda* (p. 231.5–6 et p. 233.2–4 Zintzen). A.-J. Festugière, « Proclus et la religion traditionnelle », art. repris dans *Études de philosophie grecque*, aux p. 583–84, a tracé, sur la base des fragments de la *Vie d'Isidore* transmis par la *Souda*,

Je mentionnerai pour mémoire un troisième exemple, plus problématique, celui des sources des commentaires de Boèce sur les traités de l'Organon d'Aristote. Pour expliquer la composition et les choix thématiques de Boèce, James Shiel a proposé l'hypothèse selon laquelle Boèce aurait eu sous les yeux un manuscrit d'Aristote dont les vastes marges auraient été remplies d'un florilège, disposé en "chaîne", d'extraits des commentaires néoplatoniciens, notamment de Porphyre.[42] Cette opinion a été combattue par un autre grand spécialiste, Sten Ebbesen.[43] Et la question doit rester ouverte.

L'enquête que nous venons de mener est semée d'incertitudes, et elle est souvent aporétique. Mais quelques conclusions peuvent être tirées de façon prudente. L'enseignement dispensé dans les écoles néoplatoniciennes suivait un programme qui, depuis les diverses propédeutiques jusqu'à l'étude des poèmes "révélés", impliquait l'usage de livres – le programme pouvant être interprété comme une sorte de "catalogue idéal". La pratique du commentaire, essentielle dans ces milieux, semble s'être accompagnée, dans certains cas du moins, d'un usage de manuscrits – sans doute de grand format – dans les marges desquels étaient consignés des développements exégétiques (et l'on aimerait mieux savoir quel type d'écriture pouvait être alors utilisé : faut-il imaginer parfois un recours à une micrographie, comme dans l'exemple, byzantin, du *Vaticanus Urbinas gr.* 35 copié pour Aréthas vers 900 ?). Sur certains dossiers, comme celui de l'origine des *modèles* de la "Collection philosophique" (la bibliothèque de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie ?), la recherche a progressé, mettant en lumière le rôle probable de Stéphanos d'Alexandrie dans le transfert à Constantinople,

---

un portrait saisissant de ce saint païen, qui permet de bien comprendre que dans ce milieu spirituel des *codices* contenant les poèmes orphiques étaient de véritables livres sacrés, analogues aux livres sacrés juifs et chrétiens.

[42] J. Shiel, « Boethius' Commentaries on Aristotle », *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958), p. 217–44, dont une version remaniée (avec une mise à jour bibliographique) est publiée dans R. Sorabji, (éd.) *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, Duckworth, London 1990, p. 349–72 (chapitre 15); et Id., « The Greek copy of Porphyrys' *Isagoge* used by Boethius », dans J. Wiesner (éd.) *Aristoteles Werk und Wirkung*. Paul Moraux gewidmet, vol. II, de Gruyter, Berlin – New York 1987, p. 312–40 (notamment p. 329 et 339–40). Prudence à l'égard des opinions de Shiel chez Magee, *Boethius on Signification and Mind*, p. 2–5, p. 89 n. 74 et p. 101.

[43] S. Ebbesen, « Boethius as an Aristotelian Scholar », dans *Aristoteles Werk und Wirkung*, p. 286–311; repris dans Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed*, p. 373–91 (chapitre 16), sous le titre « Boethius as an Aristotelian Commentator ».

au début du VIIe siècle, des modèles tardo-antiques de la Collection.[44] Cet exemple montre que l'on peut attendre, au gré des recherches, un progrès de nos connaissances, par-delà les considérations souvent hypothétiques qui ont été ici présentées.

[44] Voir l'article de M. Rashed, « Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la "Collection philosophique" » cité *supra*, à la note 30.

QUALCHE RIFLESSIONE SULLA "COLLEZIONE FILOSOFICA"

*Guglielmo Cavallo**

Nella Costantinopoli della seconda metà del secolo IX, più precisamente intorno al terzo quarto del secolo, si incontra l'assai nota "collezione filosofica", una serie di manoscritti legati da caratteristiche ora più ora meno comuni, e che comunque si dimostrano usciti da un medesimo *milieu* scrittorio e intellettuale. Anche se si tratta di "collezione" individuata e nota da tempo e più volte indagata, è il caso di richiamarne per sommi capi i dati inerenti alla consistenza nonché ai testi e alle mani che vi si incontrano. La "collezione filosofica" si dimostra attualmente costituita da 17 manoscritti contenenti per la più parte Platone e i neoplatonici o più latamente autori e testi gravitanti nella sfera di studi filosofico-scientifici o di interessi a questi complementari. Le indagini esaustive, in particolare sotto gli specifici aspetti tecnico-librario e grafico, dedicate da Lidia Perria a questi manoscritti poco più di dieci anni fa – indagini che considerano e ripercorrono le ricerche delle quali sono stati fatti oggetto fin da quando, nell'assai lontano 1893, ne fu individuato il primo nucleo[1] e che hanno portato progressivamente a costituire l'attuale gruppo – ne rendono inutile una nuova disamina.[2] Basti riportare le conclusioni della Perria integrate dall'identificazione, avvenuta più di recente ad opera di Annaclara Cataldi Palau, di un

* Ringrazio i miei scolari Daniele Arnesano e Lucio Del Corso per l'aiuto in vario modo prestatomi.

[1] Pur non mancando qualche contributo precedente, il merito di aver individuato numerosi testimoni della "collezione filosofica" rilevandone i tratti salienti sul piano grafico va a T. W. Allen, «Palaeographica III. A Group of Ninth-Century Greek Manuscripts», *Journal of Philology* 21 (1893), p. 47–54.

[2] Si vedano L. Perria, «L'interpunzione nei manoscritti della "collezione filosofica"», in D. Harlfinger, G. Prato (ed.), *Paleografia e codicologia greca.* Atti del II Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Berlino – Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983), I, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1991 (Biblioteca di Scrittura e Civiltà, 3), p. 199–209, e soprattutto «Scrittura e ornamentazione nei codici della "collezione filosofica"», *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n. s. 28 (1991), p. 45–109. A quest'ultimo lavoro rimando anche per l'assai ampia bibliografia sulla "collezione" nel suo complesso o su singoli testimoni. In questa sede mi limiterò a citare solo i contributi utilizzati.

nuovo testimone della "collezione" nella scrittura inferiore del palinsesto *Paris. gr.* 2575.[3]

La distribuzione di testi e mani all'interno della "collezione filosofica" risulta la seguente:

- Mano I: *Paris. gr.* 1807, Platone, dialoghi 29–64; *Paris. gr.* 1962, orazioni di Massimo di Tiro (ff. 1–145v) e *Didaskalikos* di Alcinoo (ff. 147–175r); *Laur.* 80.9 + *Vat. gr.* 2197, commento di Proclo alla *Repubblica; Paris. Suppl. gr.* 921 (palinsesto, *scriptio inferior*), commento di Proclo al *Timeo; Marc. gr.* 246, trattato *De primis principiis* e commento al *Parmenide* di Damascio; *Heid. Pal. gr.* 398, geografi minori, *Crestomazia* di Strabone, mitografi, dossografi, epistolografi (resta da verificare meglio, tuttavia, se il codice sia stato scritto o meno in collaborazione con altra mano). La stessa mano I ha aggiunto note marginali e segnature di fascicoli nel *Marc. gr.* 196, nonché il titolo a f. 1, note marginali e scoli nel *Marc. gr.* 226, e ha annotato anche il *Vindob. phil. gr.* 100.
- Mano IIa: *Marc. gr.* 258, *Questioni, Trattato sull'anima* e *Trattato sul destino* di Alessandro di Afrodisia (ff. 1–324r) e *De tempore* di Zaccaria, metropolita di Calcedonia, contemporaneo e sodale di Fozio; *Vat. gr.* 2249, ps.-Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus, De coelesti et ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae* (ff. 1–163) e Teodoreto di Ciro, *Graecarum affectionum curatio* (ff. 164–320); *Vat. gr.* 1594 (ff. 1–277), Tolomeo, *Syntaxis mathematica; Paris. gr.* 2575 (palinsesto, *scriptio inferior*), commento di Simplicio alle *Categorie* di Aristotele.
- Mano IIb: *Laur.* 28.27, Massimo Filosofo, *De actionum auspiciis* (ff. 1–8) e Manetone, *Apotelesmatica* (ff. 8v–48r); forse *Vat. gr.* 1594 (ff. 278–284), il quale per questa parte potrebbe essere stato scritto da altra mano non contemplata tra quelle finora riconosciute;[4] *Paris. gr.* 2575 (palinsesto, *scriptio inferior*), commento di Ammonio al *De interpretatione* di Aristotele.
- Mano III: *Marc. gr.* 196 (costituito da due esemplari originari), commento di Olimpiodoro a *Gorgia, Alcibiade I* e *Fedone* (ff. 1–241) e commenti a *Fedone* e *Filebo* attribuiti a Damascio (ff. 242–337).
- Mano IV: *Marc. gr.* 226, commento di Simplicio ai libri V–VIII della *Fisica* di Aristotele (ff. 1–381).

---

[3] A. Cataldi Palau, «Un nuovo codice della "collezione filosofica". Il palinsesto *Parisinus graecus* 2575», *Scriptorium* 55 (2001), p. 249–74.

[4] Il sospetto che nel copista II siano da vedere «almeno tre copisti» è fondatamente avanzato da Perria, «Scrittura e ornamentazione», p. 106.

– Mano V: *Marc. gr.* 236, Giovanni Filopono, *Contra Proclum de aeternitate mundi*.
– Mano VI: *Vindob. phil. gr.* 100, Aristotele, *Physica, De coelo, De generatione et corruptione, Meteorologica* (ff. 1–127), cui seguono Teofrasto, *Metaphysica* (ff. 134v–137) ed ancora Aristotele, *Metaphysica* (ff. 138–201).
– Mano VII: *Paris. Suppl. gr.* 1156 (solo un frammento, ff. 13–14), Aristotele, *Historia animalium*.

Questi ultimi manoscritti di Vienna e Parigi contenenti Aristotele – messi in relazione con la "collezione filosofica" per la presenza di annotazioni della mano I nel *Vindob. phil. gr.* 100[5] e, sempre in quest'ultimo, di una scrittura che, pur se diversa, «mostra indubbi segni di affinità grafica» con quella di altri manoscritti del gruppo[6] – sono stati ritenuti testimoni di una "collezione aristotelica", la quale va in ogni caso considerata parte di un'unica "collezione filosofica", dovuta ad una certa varietà di interessi e ad una molteplicità di mani operanti nell'arco cronologico di qualche decennio.

A questi manoscritti direttamente superstiti va aggiunto un certo numero di manoscritti "fantasma", vale a dire di codici ora scomparsi ma ricostruiti come intrinseci alla "collezione filosofica" sul fondamento di tracce rimaste nella tradizione ulteriore di determinati autori e testi.[7] Dei manoscritti "fantasma" non si tiene conto in questa sede.

Cercare il committente di questa "collezione" tra le figure erudite più o meno grandi e note dell'epoca si è rivelata impresa vana: il massimo sforzo in questo senso è stato compiuto da Leendert Gerrit Westerink, il quale – dopo un'attenta disamina di opere e interessi di quelle figure – si è visto costretto a concludere che prima dell'XI secolo e di Michele Psello non si enucleano a Bisanzio correnti neoplatoniche e che l'unica possibilità a rimanere aperta nel IX è quella di un qualche (e non meglio identificato) «Gelehrte», o «savant inconnu» come lo chiama altrove, interessato a recuperare un'antica raccolta di libri – ritenuta da Westerink originaria della scuola filosofica di Alessandria – contenente testi neoplatonici.[8] Nel «Gelehrte» o «savant inconnu» Westerink

[5] J. Irigoin, «L'Aristote de Vienne», *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 6 (1957), p. 5–10, in part. p. 7–8.
[6] Perria, «Scrittura e ornamentazione», p. 106.
[7] *Ibid.*, p. 55–56.
[8] L. G. Westerink, «Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus», in D. Harlfinger (ed.), *Philophronema. Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag. Von Textkritik bis Humanismusforschung*, Schöningh, Padeborn – München – Wien – Zürich 1990 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Neue Folge, 1, 4), p. 105–23; ma si veda

intravede una soluzione che tuttavia non porta fino alle estreme conseguenze. Più di recente Marwan Rashed – confortandone ulteriormente l'origine alessandrina – ha avanzato l'ipotesi che la "collezione" possa essere collegata alla riorganizzazione dell'insegnamento superiore a Costantinopoli ad opera del cesare Barda e ad una committenza di quest'ultimo funzionale alla sua ambizione di coprire tutte le branche del sapere pagano.[9] Ma manca qualsiasi prova cogente in tal senso, e le ragioni addotte da Rashed restano piuttosto deboli.

In verità, per capire meglio e cercare di chiarire il problema della "collezione filosofica" si impone qualche riflessione sulla trasmissione dei testi antichi a Bisanzio sia a quell'epoca sia più in generale. Non è da credere che questa sia stata legata sempre e soltanto a figure erudite grandi e note; anzi nella più parte dei casi i fondamenti culturali della trasmissione dei testi a Bisanzio sono da cercare in letterati, filologi, copisti-filologi o cultori di filosofia minori, molti rimasti anonimi, che ora isolatamente, ora riuniti in circoli hanno dato un contributo fondamentale alla traslitterazione, alla trascrizione e all'edizione dei testi. Vista sotto questo aspetto, la "collezione filosofica" non è da ritenere uscita da un atelier di copisti operanti per una committenza alta e a prezzo, ma da una cerchia di copisti-filologi interessati alla filosofia, e in particolare alle opere di Platone e dei neoplatonici e più latamente a testi scientifico-filosofici o con questi in qualche misura connessi. Si è di fronte, insomma, a quello che si può indicare come un "circolo di scrittura" e che a Bisanzio coincide sempre o quasi con una cerchia o comunità dedita a pratiche erudite o colte, vale a dire a trascrizioni intese come lettura, studio, ricezione dei testi, di solito sotto l'impulso di una guida o *chef de file* che animava e coordinava la cerchia stessa.[10] Nel circolo di scrittura testimoniato dalla "collezione filosofica" operavano almeno otto mani, tra cui quella indicata come mano I svolgeva un ruolo-guida. Di circoli di scrittura è soprattutto l'età dei Paleologi

---

anche, dello stesso Westerink, introd. a Damascius, *Traité des Premiers Principes*, Les Belles Lettres, Paris 1986 (Collection des Universités de France), p. lxxiii–lxxx.

[9] M. Rashed, «Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la "Collection philosophique"», *Studi medievali* III ser. 43 (2002), p. 693–717, in part. p. 713–17.

[10] Su concetto, configurazione e pratiche a Bisanzio di quello che si è qui indicato come "circolo di scrittura" rimando al mio contributo «Sodalizi eruditi e pratiche di scrittura a Bisanzio», in J. Hamesse (ed.), *Bilan et perspectives des études médiévales (1993–1998)*. Actes du deuxième Congrès Européen d'Études Médiévales, Barcelone (8–12 juin 1999), Brepols, Turnhout 2004 (Textes et Études du Moyen Âge, 22), p. 649–69.

a restituire molte e significative testimonianze,[11] ma non ne mancano anche nei secoli precedenti, anche se vi risultano più limitato il numero delle mani impegnate e meno frammentaria la collaborazione tra queste nell'allestimento di uno o più manoscritti.[12]

Di un'attività del genere, e quindi di una produzione da circolo di scrittura dotto, la "collezione filosofica" richiama tutte le caratteristiche. La mano I si dimostra – come già notava Westerink – non quella di un semplice copista, ma di un διορθωτής avvertito che non solo rivede, dopo averli trascritti, i commentari di Damascio nel *Marc. gr.* 246 con acribia filologica e competenza filosofica,[13] ma interviene anche nel lavoro delle altre mani correggendo, aggiungendo segnature di fascicoli e titoli, inserendo scoli e annotazioni:[14] il che già di per sé dimostra come ci si trovi di fronte non ad una trascrizione meccanica ma ad una operazione collettiva di carattere erudito; la stessa mano I – forse in collaborazione con altra – non solo trascrive il codice *Heid. Pal. gr.* 398 ma lo correda di segni diacritici, vi appone *marginalia*, consistenti in titoli di capitoli, richiami degli argomenti e riferimenti a fonti che percorrono l'intero manoscritto, esegue correzioni di un certo peso e colma alcune omissioni per collazione, segno di particolare cura filologica; nel medesimo manoscritto, alla fine di alcune unità testuali si legge la sottoscrizione διώρθωται οὐ πρὸς σπουδαῖον (o anche πάνυ σπουδαῖον) ἀντίγραφον, ad ulteriore conferma di attenzione erudita;[15] altre mani lavorano in stretta collaborazione, come la IIa e la IIb; ed anzi, a quel che lascia intravedere il palinsesto *Paris. gr.* 2575, sembra che il commento di Simplicio alle *Categorie* e il commento di Ammonio al *De interpretatione*, scritti rispettivamente da quelle mani IIa e IIb forse in codici indipendenti, siano stati ricompattati insieme già al momento in cui furono terminati, e dunque come lavoro comune; indizi di originario assemblaggio di esemplari diversi pur se dovuti ad una medesima

---

[11] D. Bianconi, «Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleologi», *Byzantinische Zeitschrift* 96 (2003), p. 521–58.

[12] P. Orsini, «Pratiche collettive di scrittura a Bisanzio nei secoli IX e X», *Segno e Testo* 3 (2005), p. 265–330.

[13] Westerink, «Das Rätsel», p. 123, e introd. a Damascius, *Traité des Premiers Principes*, p. lxxvii.

[14] B. L. Fonkič, «Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca», *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n. s. 17–19 (1980–1982), p. 73–118, in part. p. 98.

[15] A. Diller, *The Tradition of the Minor Greek Geographers*, Lancaster Press, Lancaster – Oxford 1952 (Philological Monographs published by the American Philological Association, 14), p. 6; D. Marcotte, introd. a *Géographes grecs*, I, Les Belles Lettres, Paris 2002 (Collection des Universités de France), p. lxxxviii–c.

mano – pratica tipica di un circolo di scrittura – mostrano al loro interno anche il *Marc. gr.* 196, il *Marc. gr.* 246 ed il *Vat. gr.* 2249.[16] Nella stessa prospettiva di un circolo di scrittura non meraviglierà un'altra circostanza: anche se all'interno della collezione prevalgono forme grafiche caratteristiche – la cosiddetta "minuscola della collezione filosofica" per il testo ed una "maiuscoletta della glossa" per gli scoli – o determinate dimensioni librarie o maniere di *mise en page*, risultano testimoniati comunque manoscritti che per tipologie grafiche e tecnico-librarie si dimostrano ora più ora meno aberranti.[17] Una comunità dotta che operava all'incrocio tra lettura e scrittura poteva riunire, infatti, individui con abitudini grafiche ed editoriali che non sempre erano le medesime, senza dire che in questi casi poteva agire la suggestione di modelli disomogenei. Caratteristiche diverse da quelle più consuete nella collezione (si pensi, ad esempio, alla diversa grafia del *Marc. gr.* 236 o del *Vindob. phil. gr.* 100, alle maggiori dimensioni del *Paris. gr.* 1807 o del *Laur.* 28.27 o del *Vat. gr.* 1594, al minore numero di righe del *Marc. gr.* 258 o del *Vat. gr.* 2249) rientrano nella varietà grafica e tecnico-libraria propria di qualsiasi circolo di scrittura che si riesca a ricostruire.

In quanto uscita da una cerchia dotta, la "collezione filosofica" dimostra essa stessa nella Costantinopoli del tardo secolo IX un vivace interesse per il pensiero neoplatonico nelle sue diverse implicazioni filosofiche e scientifiche. Interessi per la filosofia a Bisanzio a quell'epoca, del resto, sono testimoniati anche altrimenti. Nell'ormai lontano 1932 E.-A. Leemans negava a Michele Psello la paternità delle cosiddette Δόξαι περὶ ψυχῆς, una raccolta di escerti dal commentario di Giovanni Filopono al Περὶ ψυχῆς di Aristotele, ritenendo su seri fondamenti la

---

[16] Perria, «Scrittura e ornamentazione», p. 66, 75, 91, 109.

[17] D'altro canto, la "minuscola della collezione filosofica", pur essendo testimoniata soprattutto in manoscritti che alla "collezione" afferiscono – donde l'espressione con cui la si designa –, non deve essere considerata una scrittura specifica di scritti filosofici e di altri testi intorno a questi gravitanti. Vi erano mani in essa educate che o non facevano parte della cerchia dalla quale è uscita la "collezione filosofica" o, pur facendone parte, potevano trascrivere testi d'altra indole: tali, ad esempio, la mano B dell'Antologia Palatina, *Heid. Pal. gr.* 23 + *Paris. Suppl. gr.* 384, o la mano classificata nella "collezione" come IIa cui forse si deve il codice veterotestamentario di Roma, Biblioteca Casanatense, 241 [G. VI. 6], sul quale si vedano i lavori di L. Perria, «Per un repertorio dei codici greci in minuscola di età antica», *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n. s. 33 (1996), p. 21–30, in part. p. 26–28, e «Alle origini della minuscola libraria greca. Morfologia e stilizzazioni», in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito.* Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4–10 ottobre 1998), I, Gonnelli, Firenze 2000 (Papyrologica Florentina, 31), p. 157–67, in part. p. 163–64.

compilazione di epoca più antica, del secolo IX–X e assegnandola ad «un centre d’étude de la philosophie à tendances assez fortement platoniciennes» di Costantinopoli, vale a dire ad un ambito nel quale la compilazione stessa fosse destinata anche all’insegnamento.[18] A conforto di quanto sostenuto da Leemans si può aggiungere che il codice miscellaneo *Heid. Pal. gr.* 281 del 1040, il più antico tra quelli che tramandano le Δόξαι περὶ ψυχῆς, include altri scritti la cui paternità pselliana è stata rigettata anche perché si sono dimostrati di data più antica.[19] Una volta retrodatate, si deve forse credere che le Δόξαι περὶ ψυχῆς siano in qualche relazione con il medesimo ambito in cui fu prodotta la “collezione filosofica”? È una semplice ipotesi, giacché la compilazione è testimoniata in manoscritti dal secolo XI in poi, e quindi non se ne possono valutare nella direzione qui indicata i dati grafici e codicologici. Ma quel che importa sottolineare è che all’epoca della “collezione filosofica” interessi neoplatonici a Bisanzio non mancavano, anche se fu solo più tardi, con Psello, che essi ebbero nuovo e assai più vigoroso slancio.

Resta da porre la questione dell’origine e della formazione della raccolta di libri che fu a fondamento dell’attività di trascrizione, di studio e di edizione svoltasi nel secolo IX e riverberata dalla “collezione filosofica”, la quale, in quanto prodotta nel primo periodo di uso normale della minuscola libraria, non può che rappresentare una fase di traslitterazione dalla maiuscola alla minuscola.[20] Ove si rifletta sul rapporto strettissimo tra scuole-comunità neoplatoniche e pratiche di scrittura già nella tarda antichità, può ritenersi certo che molti degli antichi esemplari-modello facevano parte delle raccolte librarie di quelle scuole-comunità, e che ivi stesso assai verosimilmente erano stati prodotti. L’ipotesi molto nota di Westerink, già ricordata, è che il nucleo fondamentale dei modelli trascritti a Bisanzio fosse

[18] E.-A. Leemans, «Michel Psellos et les Δόξαι περὶ ψυχῆς», *L’Antiquité Classique* 1 (1932), p. 203–11.

[19] Ch. Hannick, «Byzantinische Musik», in H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, Beck, München 1978 (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 5, 2), p. 185–86.

[20] Resta tuttavia da compiere una verifica in tal senso alla luce dei criteri stabiliti da F. Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci. Una ricerca tra paleografia e filologia*, Fondazione Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto 2003 (Quaderni della Rivista di Bizantinistica, 7), p. 75–142. Sul fondamento della tipologia degli errori di traslitterazione dalla maiuscola alla minuscola si potrebbe cercare altresì di ricostruire le forme grafiche nelle quali gli antichi modelli erano scritti.

costituito da una raccolta tardoantica formatasi nel *milieu* neoplatonico di Alessandria e giunta tra VII e IX secolo a Costantinopoli.[21] In questa ipotesi mi sembra vi sia solo una parte di verità : indizio piuttosto cogente in favore di Alessandria deve essere ritenuto il titolo della *Repubblica* di Platone al plurale, Πολιτεῖαι, quale figura nel *Paris. gr.* 1807, di caratteristico uso alessandrino ;[22] e sempre un qualche ambito alessandrino deve essere invocato per la formula ἐξ ἐπανορθώσεως in luogo di ἐκ διορθώσεως adoperata dallo scoliasta del *Paris. gr.* 1962, ma derivata dal modello ;[23] ed ancora ad Alessandria si devono attribuire quasi di certo i modelli del *Marc. gr.* 196 dei commentari di Olimpiodoro a Platone e del *Marc. gr.* 236 del *Contra Proclum de aeternitate mundi* di Filopono. Ma altri modelli – come ha rilevato Philippe Hoffmann, che pur non respinge l'ipotesi di Westerink – possono avere un'origine diversa :[24] ad Atene riportano i commentari a *Filebo* e a *Fedone* attribuiti a Damascio e dati dal *Marc. gr.* 196, o dello stesso Damascio il trattato *De primis principiis* e il commento al *Parmenide* contenuti nel *Marc. gr.* 246. Va osservato, a questo proposito, che il *Marc. gr.* 196 è costituito – si è accennato – da due manoscritti assemblati insieme, l'uno contenente i commenti di Olimpiodoro, l'altro quelli attribuiti a Damascio : il che, nell'indicare a monte quasi certamente modelli diversi, porta a non escludere che questi fossero anche di origine diversa, l'uno da Alessandria, l'altro da Atene. Da una qualche regione ad est di Bisanzio si può credere che fossero originari i modelli dei commentari di Simplicio ad Aristotele che si leggono nel *Marc. gr.* 226 e nel *Paris. gr.* 2575, giacché egli li compose forse in ambito mesopotamico, siriaco o microasiatico dopo la chiusura della scuola filosofica di Atene nel 529[25] e dopo il suo soggiorno in Persia, alla corte di Cosroe, protrattosi almeno fino al 532 : mancano

[21] Westerink, introd. a Damascius, *Traité des Premiers Principes*, p. lxxvi–lxxvii, e « Das Rätsel », p. 108.

[22] L. G. Westerink, « The Title of Plato's *Republic* », *Illinois Classical Studies* 6 (1981), p. 112–15.

[23] J. Whittaker, « Proclus and the Middle Platonists », in J. Pépin – H. D. Saffrey (ed.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens.* Actes du colloque international du CNRS, Paris (2–4 octobre 1985), Éd. du CNRS, Paris 1987, p. 277–91, in part. p. 280.

[24] Ph. Hoffmann, « Bibliothèques et formes du livre à la fin de l'antiquité. Le témoignage de la littérature néoplatonicienne des Ve et VIe siècles », in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci*, II, p. 601–32, in part. p. 621–23.

[25] Sulla chiusura della scuola filosofica di Atene si veda ultimamente J. Beaucamp, « Le philosophe et le jouer. La date de la "fermeture de l'école d'Athènes" », *Travaux et Mémoires. Centre de Recherche d'Histoire et Civilization Byzantines* 14 (2002) (= *Mélanges Gilbert Dagron*), p. 21–35.

in ogni caso prove certe che egli sia rientrato ad Atene o si sia recato ad Alessandria.[26] Dal frammento palinsesto *Paris. gr.* 2575 traspare del resto che l'esemplare da cui il frammento stesso deriva doveva essere costituito da due manoscritti assemblati, peraltro scritti da mani diverse, contenenti l'uno il commento di Simplicio alle *Categorie* e l'altro quello di Ammonio al *De interpretatione*: il modello di quest'ultimo va quindi ritenuto di probabile origine alessandrina, e dunque diversa da quello di Simplicio. Infine, più *corpuscula* di varia – pur se imprecisata – origine o provenienza sembrano doversi ammettere a monte della miscellanea di *Heid. Pal. gr.* 398.[27] Più d'una, inoltre, va ritenuta verosimilmente la tipologia dei modelli: se alcuni, forse i più – in particolare quelli di cui risulta testimoniato un apparato scoliastico che si può ricostruire già antico, come nel caso del *Laur.* 80.9 + *Vat. gr.* 2197[28] – possono essere ricondotti ad esemplari posseduti dalle (e forse scritti nelle) stesse scuole-comunità filosofiche tardoantiche, altri modelli invece possono essere stati prodotti per biblioteche pubbliche o private, come forse il corpus di scritti a monte del *Paris. gr.* 1962.[29]

Resta sullo sfondo l'ipotesi che ad Alessandria – dove la scuola neoplatonica, grazie alla conversione al cristianesimo, aveva avuto una sua continuità[30] – si fossero concentrate anche opere prodotte altrove e che si fosse costituita una raccolta passata quindi in blocco

---

[26] R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Steiner, Stuttgart 1999 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 8), p. 41–42, ritiene che Simplicio abbia scritto i suoi commentari a Ḥarrān, in Mesopotamia, accogliendo un'ipotesi avanzata da M. Tardieu, «Ṣābiens coraniques et “Ṣābiens” de Ḥarrān», *Journal Asiatique* 274 (1986), p. 22–25, Id., «Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote», in I. Hadot (ed.), *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa survie.* Actes du colloque international (Paris, 29 sept.–1er oct. 1985), de Gruyter, Berlin – New York 1987 (Peripatoi, 15), p. 40–57, e Id., *Les Paysages reliques. Routes et haltes siriennes d'Isidore à Simplicius*, Peeters, Paris – Louvain 1990, p. 71–163. Tuttavia, contro un soggiorno di Simplicio a Ḥarrān ha portato forti argomenti, nella sua recensione allo studio di Thiel, C. Luna, *Mnemosyne*, 54 (2001), p. 482–504. Dove Simplicio abbia composto i suoi commentari resta dunque dubbio, ma, piuttosto che Atene o Alessandria, sembra poter venire in considerazione un qualche ambito greco-orientale diverso, pur se non identificabile.

[27] Diller, *The Tradition*, p. 5; Marcotte, introd. a *Les géographes grecs*, I, p. xc–xci.

[28] J. Whittaker, «Varia Procliana», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 14 (1973), p. 425–32 (rist. in Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, Aldershot 1984).

[29] In tal senso si pronuncia Whittaker, «Proclus and the Middle Platonists», p. 281.

[30] H. D. Saffrey, «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle», *Revue des études grecques* 67 (1954), p. 396–410.

a Costantinopoli, ma, alternativamente, si può fare un più articolato discorso. Il cosiddetto "primo umanesimo bizantino", soprattutto dopo la liquidazione dell'iconoclasmo, fu caratterizzato da un processo di rimozione collettiva di quelli che erano stati i "secoli oscuri" e da un'ansia di ricollegarsi direttamente all'epoca che aveva preceduto quei secoli.[31] Di conseguenza manoscritti più antichi e in maiuscola furono ricercati "per ogni dove", anche in quelle regioni e città ormai sotto il dominio arabo ma che avevano alle spalle una lunga tradizione di cultura greca. È stato più volte sottolineato il contributo in individui, in libri, in pratiche intellettuali venuto dall'Egitto e dalla Palestina alla rinascenza bizantina del secolo IX, ma non è da sottovalutare il ruolo di altre regioni come la Siria e la Mesopotamia o di città che avevano avuto maestri e scuole come Atene.[32] Regioni e città provinciali che erano state grandi sedi di cultura ellenistica, pagana e cristiana, fino al VI–VII secolo, ma talora anche oltre, spesso conservavano collezioni librarie più antiche, quiescenti fino al momento in cui individui o gruppi eruditi non se ne servivano o non le trasferivano altrove, ma che rappresentavano comunque riserve librarie di prim'ordine di testi profani non meno che sacri.[33]

Non diversamente avvenne, del resto, per le traduzioni dal greco in arabo: all'epoca che ne segnò il culmine – quella del califfo al-Maʾmūn (813–833) – i traduttori cercarono e trovarono antichi libri di opere greche scientifiche e filosofiche, anche rare, in Mesopotamia, Siria,

[31] P. Speck, *Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance*, in *Varia*, I, Habelt, Bonn 1984, p. 177–210, in part. p. 197–99.

[32] Si vedano – oltre al mio lavoro «Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in Oriente tra i secoli VII e VIII», *Byzantinische Zeitschrift* 88 (1995), p. 13–22 – in particolare, per l'Egitto, L. Canfora, «Libri e biblioteche», in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II, *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Salerno, Roma 1995, p. 52–59; e per la Palestina, R. P. Blake, «La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle», *Le Muséon* 78 (1965), p. 367–80, C. Mango, «Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest», in G. Cavallo, G. De Gregorio, M. Maniaci (ed.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio.* Atti del seminario di Erice (18–25 settembre 1988), Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1991 (Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 5), p. 149–60, e Av. Cameron, «Hellenism and the Emergence of Islam», *Dialogos* 4 (1997), p. 4–18: contributo, quest'ultimo, più ampiamente dedicato all'area mediterranea. Si veda anche, ultimamente, B. Flusin, «Le regioni orientali. Egitto, Siria, Palestina», in M. Capaldo, F. Cardini, G. Cavallo, B. Scarcia Amoretti (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, I, G. Cavallo (ed.), *La cultura bizantina*, Salerno, Roma 2004, p. 61–92.

[33] Rimando al mio lavoro «Qualche riflessione».

Palestina ed Egitto, ed in particolare a Damasco, Aleppo e Alessandria.[34] Non è un caso del resto che certi autori greci come Omero, Euclide, Menandro siano attestati in palinsesti riscritti in siriaco,[35] segno che i manoscritti che li testimoniano si trovavano e restarono in regioni ad est di Bisanzio, ove furono riutilizzati. A spiegare i modelli della "collezione filosofica" è insomma "la provincia a Costantinopoli", ma una provincia non limitata alla sola Alessandria, anche se la scuola neoplatonica di quest'ultima era sicuramente in possesso di una notevole biblioteca.

D'altro canto la traslitterazione e l'edizione della "collezione filosofica" – si è più volte ribadito – furono opera di una cerchia dotta, la quale, proprio perché dedita a certi interessi, si dette a cercare e a raccogliere variamente antichi manoscritti di interesse neoplatonico o comunque filosofico e scientifico. La "collezione" nel suo insieme, insomma, si formò a Costantinopoli, mediante il recupero di modelli di origine o provenienza diversa, nell'ambito della cerchia nella quale fu prodotta. In ultima analisi, come alternativa all'ipotesi di un'origine unitaria avanzata da Westerink mi sembra si possa meglio sostenere un'origine plurima.

---

[34] P. S. van Konigsveld, «Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire: Fiction and Facts about their Origin, Translation and Destruction», *Bibliotheca Orientalis* 55 (1998), p. 345–72, in part. p. 365–72.

[35] Omero ed Euclide sono contenuti nella *scriptio inferior*, rispettivamente, dei codici di Londra, British Library, *Add. Ms.* 17210 e *Add. Ms.* 17211, ff. 49–53 (sul primo si veda W. Cureton, *Fragments of the Iliad of Homer from a Syriac Palimpsest*, Printed by order of the trustees of the British Museum, by Richard Taylor, London 1851, e sul secondo J. L. Heiberg, «Ein Palimpsest der Elemente Euklids», *Philologus* 44 [1885], p. 353–66); Menandro nella *scriptio inferior* del codice di San Pietroburgo, Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, gr. 388 (sul quale mi limito a ricordare V. Jernstedt, *Porfirieskie otryvki iz Attičeskoj komedii. Palaeografičeskie i filologičeskie etjudy*, Tip. V. Bezobrazova i Komp., St.-Peterburg 1891 [Zapiski istorico-filolog. Fakul'teta imp. s.-petersburgskago universiteta, 26]) e nella *scriptio ima* del codice della Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. syr.* 623, ff. 211 + 218 e 212 + 217, riscritti due volte (sui quali si rimanda a F. D'Aiuto, «*Graeca* in codici orientali della Biblioteca Vaticana (con i resti di un manoscritto tardoantico delle commedie di Menandro)», in L. Perria [ed.], *Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia*, Università di Roma «La Sapienza». Dipartimento di Filologia Greca e Latina. Sezione Bizantino-Neoellenica, Roma 2003 [Testi e studi bizantino-neoellenici, 14], p. 227–96, in part. 266–83).

LE CORPUS GÉOGRAPHIQUE DE HEIDELBERG (*PALAT. HEIDELB. GR.* 398) ET LES ORIGINES DE LA “COLLECTION PHILOSOPHIQUE”

Didier Marcotte

Parmi les pièces de la “Collection philosophique”, le manuscrit de Heidelberg, *Palatinus graecus* 398, qu’on appellera ici A, occupe une place particulière. Très bigarré, son contenu n’a rien de philosophique ni véritablement de scientifique. La présence de textes géographiques y est sans doute un élément de rapprochement avec le *Vindobonensis* d’Aristote, qui renferme les *Météorologiques*, voire avec le *Vaticanus gr.* 1594 de Ptolémée, plus ancien témoin de la *Syntaxe mathématique*, mais ce sont là des points de contact fort ténus, d’autant que les textes en question ressortissent plutôt à la description itinéraire.[1]

Le problème de la relation du manuscrit au reste de la collection se pose également si on considère la variété des genres qui le caractérise. La structure en cahiers et l’écriture font distinguer six parties, qui constituent à leur tour quatre corpus thématiques. Le premier, qui regroupe les parties 1 et 2, est géographique, le deuxième est mythographique (partie 3) et “patriographique” (partie 4), le troisième est paradoxographique (partie 5), le quatrième enfin est épistolographique (partie 6).

I. (1) [α-ε deperd.] + ς-ιβ : Anonymi Ὑποτύπωσις γεωγραφίας (def. ; praebet apogr. Vatopedinus 655) ; Agathemeri *Geographiae informatio* (id.) ; ex [Aristotelis] περὶ σημείων (id.) ; Dionysii Byzantii *Anaplus Bospori* (id.) ; [Arriani] *Periplus Euxini* (fol. 11–16) ; Eiusd. *Cynegeticon* (fol. 17–30r) ; Eiusd. *Periplus Euxini* (fol. 30v–40r) ; [Eiusd.] *Periplus maris Erythraei* (fol. 40v–54) ; Hannonis *Periplus* (fol. 55–56r) ; Philonis Byzantii *De septem orbis spectaculis* (fol. 56v–59).
(2) ιγ-κδ : Χρηστομάθειαι ἐκ τῶν Στράβωνος γεωγραφικῶν (fol. 60–156r).

[1] Pour une description du manuscrit, voir A. Diller, *The Tradition of the Minor Greek Geographers* Lancaster Press, Lancaster – Oxford 1952 (Philological Monographs published by the American Philological Association, 14) (désormais cité *Tradition*), p. 3–10.

II. (3) κε-λα : [Plutarchi] *De fluuiis et montibus* (fol. 157–173r) ; Parthenii Nicaeensis *Erotica* (173v–188) ; Antoninus Liberalis (fol. 189–208). (4) λβ : Hesychii Illustrii *De origine Constantinopolis* (fol. 209–215r).
III. (5) λγ-λθ : Phlegontis Tralliani *Paradoxa* et *Macrobii* (fol. 216–234) ; Eiusd. *Olympia* (fol. 234v–236r) ; Apollonius Paradoxographus (fol. 236v–243r) ; Antigonus Paradoxographus (fol. 243v–261).
IV. (6) μ-μη : *Epistulae* Hippocratis (fol. 262–282r), Themistoclis (fol. 283–302r), Diogenis (fol. 302v–321), Bruti Romani (fol. 322–331r).

D'un bout à l'autre du manuscrit, les mêmes signes critiques, une même annotation marginale, des renvois internes d'origine signent l'unité de l'ensemble. Deux mains se sont partagé la copie, à moins qu'il ne faille admettre qu'un même copiste aurait travaillé en deux temps. La main qu'on relève dans les parties (1) (3) (6) est la main I de Perria et Cavallo.[2] On la retrouve entre autres dans le *Paris grec* 1807 de Platon, mais le parallèle le plus sûr à citer ici est celui du *Marcianus gr.* 246 de Damascius, qui, outre l'identité de l'écriture, présente un même format et le même nombre de 33 lignes à la page ; aussi bien rapproche-t-on étroitement les deux manuscrits depuis Ruelle.[3]

Le *Palatinus* est unique pour la plupart des textes qu'il renferme ; ainsi pour ceux des parties (1) (3) (4) (5). Déroulées dans la deuxième partie, les *Chrestomathies* de Strabon sont connues par un autre témoin isolé, le *Parisinus gr.* 571, datable du XIIIe siècle, qui en produit quelques séquences après des oraisons de Grégoire de Nazianze et avant des extraits d'une description itinéraire de la Grèce ;[4] elles forment, dans le corpus, une pièce problématique dont il s'agira d'éclairer l'origine. Indépendamment de sa qualité de pseudépigraphe, le *Périple du Pont-Euxin* abusivement attribué à Arrien pose, dans le même corpus, des difficultés *sui generis*, sur lesquelles on reviendra.

Lucas Holsten a été le premier à s'interroger sur le milieu dans lequel les corpus du *Palatinus* ont été réunis.[5] Il a proposé d'y voir celui des

---

[2] L. Perria, « Scrittura e ornamentazione nei manoscritti della "collezione filosofica" », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 28 (1991), p. 45–111. Voir, dans ce volume, l'article de G. Cavallo, p. 155–65.

[3] Ch.-E. Ruelle, *Notice du Codex Marcianus 246 contenant le traité du philosophe Damascius sur les premiers principes*, in *Mélanges Graux*, E. Thorin, Paris 1884, p. 547–51. On comparera la planche éditée par Ruelle à celle du *Palatinus* publiée par Diller, *Tradition*, face à la p. 32.

[4] Description du ms. chez Diller, *Tradition*, p. 30–31.

[5] L. Holsten, in J.-Fr. Boissonade (éd.), *Lucae Holstenii epistolae ad diversos*, Bibliopolio graeco-latino-germanico, Paris 1817, p. 43–46 et 65–66.

encyclopédistes rassemblés autour de Constantin VII Porphyrogénète (mort en 959), à qui plusieurs συναγωγαί sont formellement attribuées. Cette position a été adoptée par F. Sbordone et par O. Musso.[6] Elle entraîne toutefois une datation tardive dans le Xe siècle des manuscrits de la "Collection philosophique". Or les caractéristiques de l'écriture plaident plutôt en faveur d'une datation dans la seconde moitié du IXe siècle, comme l'ont fait apparaître la plupart des études paléographiques depuis Graux et Allen jusqu'à Irigoin et Westerink.[7]

Partisan de la datation haute, A. Diller a suggéré de rapporter la formation de la Collection au cercle de Léon le Philosophe et de Photios. On avait remarqué déjà que l'annotation du Platon de Paris, qui fait état d'une diorthose de Léon, présentait des traits de parenté avec celle du *Palatinus.*[8] Diller a admis pour sa part que les scholies au même Platon seraient à prêter à l'auteur des scholies à Strabon du *Parisinus gr.* 1397 (Xe s.) et du *Vaticanus gr.* 1329 (XIIIe s.), dont le matériau lexicographique n'a souvent de parallèle que dans le *Lexique* de Photios.[9] Relevant par ailleurs les fréquents points de contact qu'elles offraient avec les mêmes scholies, il a reconnu également à leur auteur ou à son milieu les *Chrestomathies* du Géographe.[10] Si elle n'a pas suscité l'unanimité dans son détail, cette thèse a rencontré un accueil favorable sur un point essentiel : on admet aujourd'hui à la suite de Diller que l'archétype des scholies à Strabon est à ranger parmi les témoins virtuels de la "Collection philosophique".[11]

---

[6] F. Sbordone, « La tradizione manoscritta di Strabone, di Tolomeo e dei geografi greci minori », in E. Flores (éd.), *La critica testuale greco-latina oggi. Metodi e problemi.* Atti del convegno internazionale Napoli, 29–21 ottobre 1979, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981, p. 341–42 ; O. Musso, « Sulla struttura del cod. *Pal. gr.* 398 e deduzioni storico-letterarie », *Prometheus* 2 (1976), p. 1–10.

[7] Ch. Graux, cité par Ruelle, *Notice du Codex Marcianus 246* (cf. *supra*, n. 3) ; T. W. Allen, « A Group of Ninth-Century Manuscripts », *Journal of Philology* 21 (1893), p. 48–55 ; J. Irigoin, « L'Aristote de Vienne », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 6 (1957), p. 5–10 ; L. G. Westerink, « La collection philosophique », in L. G. Westerink – J. Combès (éds), Damascius, *Traité des premiers principes*, I, Les Belles Lettres, Paris 1986 (Collection des Universités de France), p. lxiii–xxx.

[8] Cf. F. J. Bast, *Lettre critique à Mr J. F. Boissonade sur Antoninus Liberalis, Parthenius et Aristénète*, Henrichs, Paris 1805 ; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, PUF, Paris 1971, p. 167–69 ; Diller, *Tradition*, p. 6.

[9] A. Diller, « The Scholia on Strabo », *Traditio* 10 (1954), p. 29–50.

[10] Diller, *ibid.*, p. 49–50.

[11] Voir par exemple Westerink, Damascius, *Traité des premiers principes*, I, p. lxxv (cf. *supra*, n. 7).

On peut sans doute déplorer l'absence, dans sa *Bibliothèque*, de toute allusion de Photios à une lecture de Strabon.[12] En revanche, il faut reconnaître dans cette même œuvre, et malgré le silence de Diller sur ce point, les preuves certaines d'une connaissance directe de trois des textes rares du *Palatinus*, l'opuscule paradoxographique de Phlégon (codex 97), les *Patria* d'Hésychios Illoustrios (codex 69) et le traité d'un pseudo-Plutarque sur les dénominations *Des fleuves et des montagnes* (codex 161).[13]

Il reste que, comme l'a souligné Westerink, rien ou presque ne trahit chez Photios une fréquentation de la philosophie.[14] Or, pour éclairer les origines de A, on ne peut faire l'économie d'un constat simple : la plupart des auteurs de la "Collection philosophique" sont des néoplatoniciens des V[e] et VI[e] siècles ; en tout état de cause, il semble bien que ses éditeurs byzantins ont eu accès à un fonds de livres, constitué au VI[e] siècle, qui circulaient dans les écoles néoplatoniciennes, qu'elles fussent d'Athènes ou d'Alexandrie. Dans ces conditions, la question n'est pas illégitime de savoir si le matériel de A était déjà rassemblé dans les derniers temps de l'Académie et quelle relation les textes qui le constituent pouvaient entretenir avec les milieux néoplatoniciens.

Dans le cas de textes géographiques et paradoxographiques rares, il convient *a priori*, pour aborder le problème de la formation d'un fonds organisé, d'interroger les lexicographes, au premier rang desquels il faut citer Étienne de Byzance, actif sous Justinien (527–565), et les scholies anciennes à des poètes comme Apollonios de Rhodes, Théocrite ou Denys le Périégète, dont l'appareil s'est constitué en corpus dans l'antiquité tardive.[15] Étienne, en particulier, connaît les *Olympia* de Phlégon, lus à son tour par Photios, ainsi qu'Antigonos, dont Jean le Lydien, à la même époque, et les scholies à Aristophane sont nos

[12] Voir les réserves de H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Beck, München 1978 (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 5, 1), p. 508.

[13] Édition de Phlégon par A. Giannini, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1965, p. 169–219 ; d'Hésychios par Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, I, Teubner, Leipzig 1901 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 1–18 ; du ps.-Plutarque par C. Müller, *Geographi Graeci minores*, II, Firmin-Didot, Paris 1861, p. 637–65.

[14] Westerink, Damascius, *Traité des premiers principes*, I, p. lxxvii, n. 7.

[15] Pour Étienne, voir l'édition d'A. Meineke, *Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, I, Reimer, Berlin 1849 ; sur sa date, B. A. Müller, « Zu Stephanos Byzantios », *Hermes* 53 (1918), p. 337–57. Pour les *scholia vetera* à Apollonios, voir C. Wendel, *Scholia in Apollonium Rhodium*, Weidmann, Berlin 1935.

seuls autres témoins;[16] mais il est également seul à mentionner Denys de Byzance, qualité qu'il partage avec le seul Procope de Césarée, son contemporain, pour le *Périple* authentique d'Arrien.[17]

D'un autre côté, une analyse des sources du *Périple* pseudépigraphique *de l'Euxin* fait voir que ce petit traité est lui-même une compilation d'extraits du vrai Arrien et de divers auteurs d'époque classique et hellénistique formant en soi une autre collection géographique, celle du *Parisinus suppl. gr.* 443 (ms. D), datable du XIIIe siècle. La mise à jour de la nomenclature toponymique et ethnique dont les extraits en question ont fait l'objet renvoie à une géographie administrative datable de l'époque de Procope de Césarée, déjà cité, c'est-à-dire des années 540–560.[18] Or, le manuscrit D a ceci en commun avec A qu'il offre également un corpus bien structuré de textes chorographiques et qu'il est aussi le témoin unique de la plupart des textes qu'il renferme. Le contenu peut en être résumé de la façon suivante:[19]

(1) Marciani Heracleotae *Epitome Artemidori* (def.); Eiusd. *Periplus maris Exteri* (p. 1–48); Eiusd. editio *Menippi Pergameni* (p. 49–60)
(2) [Scylacis Caryandensis] *Periplus*, cum praefatione Marciani (p. 62–105)
(3) Isidori Characeni *Stathmi Parthici* (p. 106–11)
(4) [Dicaearchi] *Descriptio Graeciae* (p. 111–24)
(5) Anonymi iambogr. (*vulgo* Scymni) *Circuitus orbis terrarum* (p. 125–44) sub coloph. Εὐτυχῶς Μαρκιανῷ.

Comme les sections (1) (2) et (5) permettent de l'établir, la constitution de ce corpus doit revenir à Marcien d'Héraclée, auteur obscur pour nous, géographe lui-même autant qu'éditeur de textes, qui a été, avec le lexicographe Oros, une des sources immédiates d'Étienne de Byzance. Ce dernier cite en effet à plusieurs reprises les éditions que Marcien a procurées de Ménippe de Pergame et d'Artémidore d'Ephèse, à côté d'autres opuscules dont D est seul à donner le texte: ainsi le *Périple de la mer Extérieure* composé par Marcien lui-même et le *Circuit de la terre* d'un

[16] Les références des citations d'Antigonos sont chez T. Dorandi, Antigone de Caryste, *Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1999 (Collection des Universités de France), p. xxiv, n. 1.

[17] Références chez D. Marcotte, *Géographes grecs*, I, Les Belles Lettres, Paris 2000 (Collection des Universités de France), p. cxviii et cxxxiii.

[18] Voir, sur cette date, Diller, *Tradition*, p. 112–13.

[19] Les renvois se font aux pages du manuscrit. Description détaillée chez Diller, *Tradition*, p. 19–22.

iambographe anonyme.[20] Fait plus remarquable sans doute, Étienne peut produire à l'occasion les erreurs qui entachent le texte de D, comme s'il avait eu affaire à l'édition même de Marcien d'où descend notre manuscrit.[21] Puisqu'il a tiré parti des pièces qui ont fourni le matériau du *Périple* pseudépigraphique *du Pont-Euxin* et qu'il connaît par ailleurs, comme on l'a dit, Denys de Byzance et le *Périple* authentique d'Arrien, on peut le tenir pour un témoin qualifié du corpus A.

La date de Marcien, autant que sa personnalité, restent problématiques. Diller a admis qu'il s'agissait peut-être d'un collaborateur direct d'Étienne.[22] Mais la thèse la plus vraisemblable a été soutenue par Saumaise et Holsten, qui ont vu dans le personnage le *corrector* (ou gouverneur) de la province de Paphlagonie à qui Synésios, dans une lettre de 406, fait allusion comme à un «philosophe»[23] et qu'il caractérise, dans une autre lettre datable de l'année précédente, de «manifestation d'Hermès Logios».[24] Sans qu'on puisse en être assuré, on ne peut exclure non plus que Synésios ait visé un néoplatonicien.[25] En tout état de cause, il semble bien que le Marcien éditeur et géographe appartenait bien à cette mouvance, puisqu'il a eu, dans l'adresse de son *Périple* à un certain Amphithalios, une formule sans ambiguïté: Μαρκιανὸς τῷ ἑταίρῳ Ἀμφιθαλίῳ εὖ πράττειν.[26]

A côté d'Étienne et, indirectement, du pseudo-Arrien du *Périple*, Marcien n'est connu pour nous que par deux témoins: les scholies anciennes à Apollonios de Rhodes[27] et Priscien de Lydie. Élève de Damascius, ce dernier a fait partie, avec son maître, des savants qui ont trouvé refuge à la cour du roi sassanide Chosroès, en 531/2, après la

[20] Le périple dit de Scylax n'est qu'évoqué par Étienne, sans citation expresse, à propos de la ville carienne de Caryanda; cf. Steph. Byz., *s. v.*, p. 362 Meineke.

[21] Voir Marcotte, *Géographes grecs*, I, p. cxxvii–cxxx.

[22] Diller, *Tradition*, p. 45–46.

[23] Synésios, *Lettres*, 119.9 (à Tryphon, de Cyrène à Constantinople, début du printemps 406), éd. A. Garzya – D. Roques, II, Les Belles Lettres, Paris 2000 (CUF), p. 251. Rappelons qu'Héraclée du Pont était en Paphlagonie.

[24] Id., *Lettres*, 101.66–74 (à Pylaiménès, de Cyrène à Costantinople, début septembre 405), éd. Garzya-Roques, II, p. 226–27: Ἑρμοῦ λογίου τύπον εἰς ἀνθρώπους (...) ἐληλυθέναι.

[25] Deux *Marciani*, l'un géographe, l'autre correspondant de Synésios, sont distingués par A. H. M. Jones – J. R. Martindale – J. Morris (éds), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge U.P., Cambridge 1971, p. 555 (*Marcianus* 13); II, Cambridge 1980, p. 714 (*Marcianus* 3).

[26] Müller, *Geographi Graeci Minores*, I, p. 564.20.

[27] *Schol. in Apoll. Rh.* III, 859, p. 242 Wendel.

fermeture de l'Académie.[28] A la demande du Perse, il a composé une petite somme, *Solutiones ad Chosroem*, conçue comme un condensé de la science physique, dont on n'a plus qu'une traduction latine tardive, due peut-être à Scot Érigène.[29] Dans son prologue, l'auteur donne l'inventaire de ses sources, que les barbarismes de la traduction n'ont pas rendu complètement opaque ; ainsi quand la liste égrène le détail des traités de philosophie, de physique, d'astronomie et de géographie dont le secours aurait été régulier :[30]

> usi sumus utilibus quae sunt ex Strabonis Geographia, Lavini quoque ex Gaii scholis exemplaribus Platonicorum dogmatum ; adhuc etiam ex commento Gemini Posidonii de Μετεωρων, et Ptolomaei Geographia de klimatibus, et siquid utile nobis ex Astronomicis apparuit, Marciani Periegesi et Μετεωρων Arriani.

Plusieurs noms cités ici ont été consacrés par la "Collection philosophique". Ainsi la leçon *Lavini* doit s'interpréter comme résultant d'une confusion d'onciale ; il faut y reconnaître le nom d'Albinos (ΑΛΒΙΝΟΥ > ΛΑΒΙΝΟΥ), éditeur des cours de Gaius le Platonicien, son maître, dont on a la version dans le *Parisinus gr.* 1962, recueil de textes du platonisme moyen.[31] Le commentaire de Géminos au Περὶ μετεώρων de Poséidonios doit être l'épitomé connu de Simplicius, qui le mentionne dans son *Commentaire à la Physique d'Aristote*, dont le *Marcianus gr.* 226 est, dans la "Collection philosophique" toujours, le témoin.[32] Quant aux Μετέωρα d'Arrien, leur titre n'est attesté que par Jean Philopon, dans son commentaire aux *Météorologiques* d'Aristote, mais on en a des

---

[28] Voir A. Cameron, « The Last Days of the Academy at Athens », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195 (1969), p. 7–29.

[29] Le texte est conservé dans des manuscrits datables du IX[e] au XV[e] siècles, originaires d'Italie, du Nord de la France ou de Grande-Bretagne ; voir M.-Th. d'Alverny, « Les *Solutiones ad Chosroem* de Priscianus Lydus et Jean Scot », in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie.* Actes du Colloque international, Laon 7–12 juillet 1975, Éd. du CNRS, Paris 1977, p. 145–60.

[30] Prisc. Lyd., *Solut. ad Chosroem*, p. 42 Bywater (I. B., *Prisciani Lydi quae extant. Metaphrasis in Theophrastum et Solutiones ad Chosroem liber*, Reimer, Berlin 1886 [*CAG* Suppl. Aristotelicum I 2]).

[31] Sur le manuscrit et le traité d'Albinos, voir J. Whittaker, « Proclus and the Middle Platonists », in J. Pépin – H. D. Saffrey (éds), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Actes du colloque international du CNRS, Paris (2–4 octobre 1985), Éd. du CNRS, Paris 1987, p. 277–91, en part. p. 279.

[32] Poséidonios, T 71–72 Edelstein-Kidd. Voir le commentaire de I. G. Kidd, *Posidonius. Volume II. The Commentary (i). Testimonia and Fragments 1–149*, Cambridge U.P., Cambridge 1988 (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 14), p. 57–58.

citations sans indication de titre chez Stobée;[33] il s'agit peut-être du traité que Photios appelle *Sur les comètes.*[34] Enfin, les deux allusions à Ptolémée posent des problèmes différents: *ex Astronomicis* renvoie à la *Syntaxe mathématique*, dont le plus ancien manuscrit, le *Vaticanus gr.* 1594, est du IXe siècle et présente des traits d'apparentement très nets avec les principaux représentants de la "Collection philosophique";[35] la formule *Geographia de klimatibus* ne se comprend que comme l'association maladroite d'un titre, celui de la *Géographie*, et d'une indication de contenu, mais la théorie des climats, qui était exposée dans la *Syntaxe mathématique* comme dans les *Tables faciles*, circulait surtout sous ce second titre dans l'antiquité tardive et dans le haut moyen âge byzantin.[36]

Restent les deux géographes au sens strict, Strabon et Marcien. On vient de rappeler le peu qu'on sait du second, à qui Priscien prête une *Periegesis* plutôt qu'un *Periplus*, selon une confusion ordinaire des genres de la description chorographique; comme l'œuvre de cet auteur ne semble pas avoir connu de diffusion large, on admettra qu'elle n'est évoquée ici que par le canal du corpus D. Quant à Strabon, il n'est cité qu'au travers d'une tournure absconse, *utilibus quae sunt ex Strabonis Geographia*, que la syntaxe de la phrase n'imposait pas. Dans les traductions médiévales de textes grecs, une périphrase de ce type tient souvent à la nécessité de rendre un composé technique.[37] Il n'est donc pas interdit de s'interroger sur ce qu'elle vise à traduire; on ne voit guère que Χρηστομαθείαις ἐκ τῆς Στράβωνος γεωγραφίας (ou ἐκ τῶν Στράβωνος γεωγραφικῶν), précisément le titre sous lequel figurent dans le manuscrit A de Heidelberg les extraits du Géographe.[38] Or,

---

[33] Cf. A. Brinkmann, «Die Meteorologie Arrians», *Rheinisches Museum für Philologie* 73 (1924), p. 373–401; *ibid.*, 74 (1925), p. 25–63. Priscien cite une autre fois Arrien, sans indication de titre, à propos de l'explication des marées océaniques produite par Poséidonios (chap. 6, p. 69 Bywater = Arrien, *Phys.* fr. 2 Roos).

[34] Photios, *Bibl.* cod. 250, 460b (§ 111 Henry) = Arrien, *Phys*. fr. 5 Roos.

[35] Les fol. 278–284 sont de la main IIb de Perria et Cavallo (cf. *supra*, n. 2). Sur ce manuscrit, qui a appartenu à Léon le Philosophe, voir J. Irigoin, «Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)», *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1962), p. 287–302, en part. p. 293 et 298 (rééd. dans *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Les Belles Lettres, Paris 2003 [L'âne d'or], p. 207 et 215).

[36] Voir P. Gautier Dalché, «Le souvenir de la *Géographie* de Ptolémée dans le monde latin médiéval (VIe–XIVe siècles)», *Euphrosyne* 27 (1999), p. 79–106, en part. p. 87.

[37] En l'occurrence, le composé doit se comprendre comme désignant un florilège ou recueil «des plus utiles extraits» (c'est-à-dire des meilleurs morceaux) d'un auteur.

[38] En un endroit du texte des *Solutiones*, la correspondance s'établit entre la citation de Strabon et les *Chrestomathies* de Heidelberg : Prisc. Lyd., p. 91 Bywater = Strabon, VI, 1, 13 (263 C.) et X, 1, 14 (449 C.) = *Chrest.* VI, 16 Müller (*Geographi Graeci Minores*, II, p. 559–60) et X, 9 (p. 589).

pour fonder sa thèse d'une attribution à Photios des *Chrestomathies* de A, Aubrey Diller a fait un sort au terme même qui en constitue le titre. Rare en soi, ce terme renverrait, à l'en croire, au Patriarche, qui en donne trois attestations dans sa *Bibliothèque.*[39] Le raisonnement était fragile dans ses présupposés; en effet, rien ne permet *a priori* de retirer à Proclos l'Homérique la paternité du titre de *Chrestomathie* par lequel on désigne ses sommaires du Cycle.[40] Mais le prologue de Priscien montre aussi qu'il ne saurait contribuer à faire dater du IXe le corpus A: des *Chrestomathies* de Strabon ont bien circulé au VIe siècle, tout au moins dans les cercles néoplatoniciens.

Dans les pages qui précèdent, on a relevé plusieurs indices qui doivent faire situer au VIe siècle la formation du corpus géographique du manuscrit Palatin. Les rapports de ce corpus avec les cercles néoplatoniciens et avec les autres représentants de la "Collection philosophique" sont en apparence ténus. Mais trois faits d'importance méritent d'être retenus comme significatifs de liens étroits. D'une part, on compte parmi les pièces rares de A un traité, le *De fluviis* d'un pseudo-Plutarque, que Photios, en son codex 161, déclare avoir trouvé dans les miscellanées de Sopatros d'Apamée, élève de Jamblique exécuté sous Constantin. Une autre de ces pièces, le *Périple de l'Euxin* abusivement prêté à Arrien, doit son contenu à l'édition d'un certain Marcien d'Héraclée qui, dans le manuscrit unique qui nous la donne, est adressée à un *hétairos* obscur sous une formule de salut platonicienne. Or ce Marcien est par ailleurs une des sources de Priscien dans ses *Solutiones*, citée dans un catalogue d'*auctoritates* où on retrouve précisément des titres consacrés par la littérature néoplatonicienne. Dès lors que l'éditeur byzantin du corpus de Heidelberg recueillait des *Chrestomathies* de Strabon que l'auteur des *Solutiones* invoque aussi parmi ses sources immédiates, on peut poser la question de savoir si les origines de ce corpus ne se confondent pas avec celles de la "Collection philosophique" elle-même.

---

[39] Photios, *Bibl.* cod. 239 (Proclos sur Homère); 245 (*Vies* de Plutarque); 279 (Helladios).

[40] Les sommaires sont du reste intitulés plutôt Χρηστομαθείας ἐκλογαί (cf. A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*, III, Les Belles Lettres, Paris 1953, p. 248). Par ailleurs, le même titre paraît avoir connu un usage assez large parmi les grammairiens de l'antiquité tardive. Voir p. ex., à propos d'Helladios, R. A. Kaster, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1988 (The Transformation of the Classical Heritage, 11), p. 411–12; à propos d'Oros, *Etymologicum Magnum*, p. 685.57. Cf. aussi *Etym. M.*, p. 227.53.

SURVIE CULTURELLE ET RÉMANENCE TEXTUELLE DU NÉOPLATONISME À BYZANCE. ÉLÉMENTS GÉNÉRAUX – ÉLÉMENTS PORTANT SUR LA LOGIQUE

Michel Cacouros

Avant propos. Cette contribution[1] ouvre la section consacrée à la "Présence du néoplatonisme au sein de la pensée philosophique à Byzance". Les quatre études qui la composent ont constitué la Table Ronde qu'il m'a été possible d'organiser dans le cadre de ce Colloque, grâce à l'encouragement bienveillant et au soutien amical de Cristina D'Ancona, que je remercie vivement. En effet, étant donné que ce Colloque devait porter sur les bibliothèques des néoplatoniciens, il m'a paru bon d'orienter cette Table Ronde vers l'étude des rapports unissant l'empire byzantin aux néoplatoniciens, d'autant plus que cette direction est fréquemment

[1] Cette contribution donne un aperçu sommaire du sujet abordé ; cet éclaircissement explique le caractère particulièrement bref de certains développements et, surtout, la concision importante au niveau de la bibliographie (pour cette raison, dans certains cas, nous nous limitons à renvoyer à notre histoire de la philosophie à Byzance, qui comprend des listes bibliographiques relativement étendues : A. Jacob [éd.], *Encyclopédie Philosophique Universelle*, IV, J. F. Mattéi [éd.], *Le Discours Philosophique*, P.U.F., Paris 1998, n° 77, p. 1362–84, p. 1377–80 pour la bibliographie). En effet, les éléments sur lesquels se fonde la présentation à Strasbourg proviennent d'un ouvrage de synthèse, beaucoup plus développé et en préparation avancée, qui porte sur l'exégèse d'Aristote à Byzance. La présente contribution, de même que l'ouvrage de synthèse mentionné, reposent pour l'essentiel sur nos recherches en cours, les travaux déjà réalisés et l'enseignement que nous assurons à l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques (IVe Section) ; ce dernier englobe, sous l'intitulé *Littérature philosophique à Byzance et sa postérité à l'époque moderne*, l'étude de la philosophie et des Arts libéraux à Byzance et dans l'après-Byzance (voir résumés publiés dans le *Livret-Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques (IVe Section)*. Lors de la préparation du volume regroupant les Actes du présent Colloque, notre travail sur l'enseignement de la philosophie et des Arts Libéraux de 1204 à 1453 était sous presse ; par conséquent, nous avons ajouté quelques références à cette contribution, au sein de laquelle se trouvent développés certains thèmes parmi ceux qui sont sommairement cités dans le cadre du présent article. Il s'agit de : « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance de 1204 à 1453 entre tradition et innovation : les textes et l'enseignement, le cas de l'école du Prodrome (Pétra) », dans M. Cacouros et M.-H. Congourdeau (éds), *Philosophie et Sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission*. Actes de la Table Ronde organisée au XXe Congrès International d'Études Byzantines, Paris, 18–20 août 2001, introduction de J. Irigoin †, Peeters, Louvain 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 146), p. 1–51.

adoptée au sein de mon enseignement.[2] De même, afin d'en donner un panorama relativement complet, il était opportun de suivre, dans la mesure du possible, les grandes lignes du cursus d'études néoplatonicien : logique – physique (au sens large) – éthique. Ainsi, après un exposé général sur la présence du néoplatonisme dans la philosophie et au sein de la logique byzantines, les présentations qui suivent portent sur la physique (P. Golitsis), le traité *De l'Âme* (Eu. Delli) et l'éthique (A. Papamanolakis).

Le premier dimanche du carême, les prélats orthodoxes procèdent à la lecture solennelle du *Synodikon* dans les églises orthodoxes du monde entier, de l'*Oikoumenè*, qui avait été placée sous la tutelle et la protection de l'*autokratôr* byzantin jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs le 29 mai 1453. La lecture du *Synodikon* correspond à une « Action de grâces anniversaire, due à Dieu le jour où l'Église de Dieu a été recouvrée, avec la proclamation des dogmes de la religion et la déroute des impiétés de la malice ».[3] Bien que cette « proclamation des dogmes » ait eu lieu le jour du rétablissement des icônes en 843, plusieurs autres occasions ont depuis été offertes à l'Église de mentionner le triomphe du dogme chrétien, mais, également, de célébrer la déroute des impies et des hérétiques et de les anathématiser en enregistrant en bonne et due forme leur condamnation dans le *Synodikon*.

Ainsi, signale ce texte, « ceux qui s'adonnent aux disciplines helléniques et ne les étudient pas à seule fin d'instruction, mais se rangent à leurs théories vaines, croient à leur vérité, y adhèrent comme si elles étaient fondées, au point d'y initier les autres, clandestinement ou au grand jour, et de les leur enseigner sans hésitation, anathème. Ceux qui, entre autres fictions mythiques, refondent, de leur propre chef, notre doctrine de la création, admettent comme vraies les Idées platoniciennes, prétendent que la matière, intrinsèquement subsistante, reçoit sa forme des Idées [...] anathème ».[4] La longue série d'anathèmes, dont nous n'avons reproduit qu'un extrait, est en fait dirigée contre Jean Italos « et ceux de ses disciples qui partagent sa peste ».[5]

---

[2] Voir note précédente.

[3] J. Gouillard (éd.), « Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire », *Travaux et Mémoires* 2 (1967), p. 1–316, et, en particulier, p. 44 (pour la traduction ; passage correspondant en grec à la p. 45.1–3).

[4] *Ibid.*, p. 58 (pour la traduction ; passage correspondant en grec : p. 59.214–221 et 224).

[5] *Ibid.*, p. 60 (pour la traduction ; passage correspondant en grec : p. 61.244). Ce cha-

En effet, Jean Italos, après avoir occupé le poste de ὕπατος τῶν φιλοσόφων sous Michel VII Doukas Parapinakès (1071–1078), a été jugé et condamné au début du règne d'Alexis Ier Comnène (1081–1118)[6] pour avoir adopté et enseigné à ses disciples les doctrines néoplatoniciennes. L'existence du dossier quasi-complet du procès d'Italos a permis, pour la première fois nous semble-t-il, aux byzantinistes d'aborder de façon concrète le problème de la présence du néoplatonisme à Byzance. Il est vrai que le cas d'Italos permet de mettre l'accent, à la fois, sur la façon dont la philosophie byzantine a accueilli le néoplatonisme, mais, également, sur la manière dont celui-ci a été vu et parfois persécuté à Byzance.

Toutefois, dans le premier cas aussi bien que dans le second, que ce soit dans le cadre d'un enseignement ou dans les affres d'une condamnation, *le néoplatonisme était avant tout présent*. Ainsi, c'est la survie et la rémanence de la pensée néoplatonicienne à Byzance qui sera au centre de notre contribution. Si certains développements et exemples portent, plus particulièrement, sur la logique, c'est à cause, d'une part, de la place-clé que celle-ci occupait à Byzance, et, d'autre part, du rôle que devait assumer notre présentation : placée en tête des communications consacrées à Byzance au sein de ce Colloque, elle devait tenir compte de l'impact général du néoplatonisme sur la pensée byzantine et, simultanément, du rôle de la logique dans cet univers.

Ainsi, après une brève présentation sur les raisons "historiques" de cette rémanence, nous donnerons quelques éléments d'une part sur la façon dont les Byzantins consultaient et utilisaient les commentateurs néoplatoniciens, d'autre part sur la manière dont ils lisaient ces textes, ces questions étant étroitement liées avec celle de la forme qu'a revêtue l'écrit philosophique à Byzance et, notamment, avec sa mise en page. Cet examen permettra de se faire une idée sur la manière dont était

---

pitre, intitulé Τὰ τοῦ Ἰταλοῦ κεφάλαια, figure *ibid.*, p. 57, 59 et 61 (pour le texte grec, la traduction correspondante, dont nous avons donné quelques extraits, figurant aux pages paires).

[6] Sur Jean Italos et sa condamnation, l'on peut aussi renvoyer aux travaux d'É. Stephanou, *Jean Italos philosophe et humaniste*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1949 (Orientalia Christiana Analecta, 134) et de L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Inst. für Byzantinistik, Neugriech. Philologie u. Byzan. Kunstgeschichte, München 1981 (Miscellanea Byzantina Monacensia, 26) ; voir, également, références fournies dans Cacouros, « Philosophie à Byzance », p. 1378, et éléments biobibliographiques compris dans notre notice « Eustratios de Nicée (*ca* 1050–*ca* 1120) », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, III, CNRS Éditions, Paris 2000, p. 378–88.

constituée une bibliothèque néoplatonicienne à Byzance. Des aperçus biobibliographiques sur trois personnalités, dont nous étudions, depuis plusieurs années, l'impact sur la philosophie à Byzance, permettront de mieux jalonner cet exposé.

1. *Raisons d'être de la rémanence du néoplatonisme à Byzance*

L'historien, en portant *a posteriori* son regard sur un ensemble de faits depuis longtemps produits, a souvent du mal à distinguer ceux qui sont véritablement liés avec les événements qu'il étudie. Si cette difficulté est, déjà, considérable au niveau de l'histoire événementielle, elle l'est davantage quand il s'agit des problèmes liés à l'histoire culturelle ou à la civilisation d'un peuple ; de plus, dans le cas de Byzance, cette civilisation a pris fin (au moins en théorie) en 1453, il y a plus de cinq siècles, et l'écart creusé entre cette date et notre époque ne fait qu'accroître les difficultés d'approche. Dans ces circonstances, le terme de "rémanence", utilisé plus haut à propos du néoplatonisme à Byzance, est susceptible de troubler, voire même de déconcerter le lecteur. Pourtant, il nous semble que non seulement il est pleinement justifié, mais que, bien plus, il s'impose pour Byzance, car il repose sur des éléments relevant, à la fois, de l'histoire événementielle, et de l'histoire culturelle de Byzance.

Tout d'abord, Byzance constitue historiquement la suite de l'empire romain ; en effet, elle naît lorsque Constantin le Grand (306–337) décide en 324, après être devenu le seul empereur du vaste monde latin, de transférer en Orient sa capitale, qui était jusqu'alors Rome ;[7] ainsi, c'est à juste titre que les Byzantins se sont toujours désignés comme des *Rômaioi*, car « d'Auguste au dernier Paléologue il n'y a théoriquement pas de rupture ».[8] En d'autres termes, si le cœur de l'empire romain se transporte à Constantinople, il est normal que les éléments intégrés dans cet empire suivent, y compris ceux qui étaient liés à l'enseignement, ce vaste mouvement vers l'Orient.

---

[7] Contentons-nous de renvoyer à G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, trad. française de J. Gouillard, préface de P. Lemerle, Payot, Paris 1965 (Le Regard de l'Histoire), reprod. 1983, p. 70–75.

[8] Voir, par exemple, A. Ducellier, *Les Byzantins : histoire et culture*, Seuil, Paris 1963, p. 3 (avec citation *supra*).

Byzance se constitue progressivement le dépositaire officiel du patrimoine antique, y compris celui de l'Antiquité tardive, et cet empire parvient à conserver ces trésors, alors qu'en Occident ils disparaissent lors des invasions barbares. Ainsi, les lettres et la culture antiques constituent le point de référence obligatoire à Byzance et leur bonne connaissance constitue la clé d'accès à toute promotion au sein de la hiérarchie palatine ou même ecclésiastique. Puis, l'enseignement tardoantique, bien que destiné à des païens, influence profondément, comme il sera signalé dans la suite, l'organisation du cursus d'études supérieures à Byzance.[9]

Ainsi, la structure de la culture, l'organisation de l'enseignement et plusieurs facteurs d'ordre social favorisent la conservation du patrimoine antique à Byzance et, bien entendu, cette conservation va de pair avec la lecture et la copie des textes grecs anciens ; en effet, si ceux-ci sont parvenus jusqu'à nous, malgré les pertes survenues, c'est surtout grâce aux manuscrits byzantins, qui ont fidèlement transmis ce patrimoine.

Bien entendu, si ces particularités de la tradition byzantine[10] rendent compte de la rémanence de la pensée néoplatonicienne à Byzance, considérer que la pensée philosophique dans l'empire millénaire s'est limitée à être le simulacre du néoplatonisme serait une grave erreur. Ainsi, les cas que nous mentionnerons dans la suite permettront, à la fois, de sonder les similitudes et de mesurer les différences. Ils ont volontairement été empruntés à l'histoire de l'éducation, en raison des parallèles que présente l'enseignement néoplatonicien de la philosophie d'Aristote et le cursus analogue appliqué à Byzance, notamment en matière de logique.

[9] Cf. nos contributions : «Philosophie à Byzance», p. 1375–76 ; «Vie et survie de Byzance devant les barbares avant et après 1453 : essai sur la culture et l'enseignement à Byzance et dans l'après-Byzance», dans L. Nissim – S. Riva (éds), *"Sauver Byzance de la Barbarie du Monde"*, Actes du Colloque de Gargnano del Garda, 14–17 mai 2003, Cisalpino, Milano 2004 (Quaderni di Acme, 65), p. 13–60 et, en particulier, p. 41–48.

[10] Fréquemment abordées au sein de notre séminaire, elles ne pourront pas être passées en revue au sein de notre contribution, voir n. 1 et note suivante.

A. *Similitudes et différences*

(i) *Philosophie et Arts libéraux*[11]

Dans l'Antiquité, à partir d'une époque qui n'est pas facile à préciser, l'enseignement de la philosophie couronnait celui du cursus d'études désigné comme *enkyklios paideia* par les Grecs et qui pouvait correspondre aux *Artes liberales* des Romains.[12] Malgré la fluctuation des disciplines composant ce cursus encyclique,[13] ceci comportait, dans plusieurs cas, les quatre sciences du *Quadrivium*, dont l'unité avait été postulée pour la première fois par Nicomaque de Gérase,[14] et les disciplines du *Trivium*. Cette conjonction a été transmise, par le biais de l'Antiquité tardive, à Byzance, où, sous le même terme d'*enkyklios paideia*, elle a constitué *mutatis mutandis* la base de l'enseignement supérieur mis en application dans l'empire, la philosophie couronnant plus directement l'apprentissage du *Quadrivium*.[15] Cet enseignement était considéré comme faisant partie de la *thyrathen paideia*, autrement dit de la part d'instruction byzantine comportant l'étude des lettres païennes.

(ii) *Adaptation du programme néoplatonicien*

Le cursus d'études néoplatonicien introduisait le néophyte à l'œuvre et la philosophie d'Aristote (en commençant avec l'*Eisagôgè* de Porphyre), puis aux mystères du divin (θεῖος) Platon.[16] Il s'agissait d'un programme

---

[11] Ces deux éléments constituent les deux pôles autour desquels s'organise notre enseignement à l'*École Pratique des Hautes Études*, Sciences Historiques et Philologiques, voir n. 1. Les quelques lignes qui, dans notre exposé, sont consacrées à ce sujet risquent d'être fortement sommaires ; en attendant l'achèvement de notre ouvrage sur les Arts libéraux à Byzance, l'on peut consulter nos *Rapports d'enseignement*.

[12] I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Études Augustiniennes, Paris 1984, p. 263–76 et, en particulier, p. 268 et 270–73. Si l'on en juge par les témoignages fournis par Mme I. Hadot, cette conception de l'enseignement encyclique semble se généraliser à partir de l'époque impériale.

[13] Voir conclusion formulée *ibid.*, p. 268.

[14] *Ibid.*, p. 67–69.

[15] Cacouros, « Philosophie à Byzance », p. 1375–77 ; « Culture et enseignement à Byzance », p. 41–48 ; voir éléments donnés sur les corpus de Néophytos dans Aperçu (a) ; pour le travail en cours sur la présence des Arts libéraux dans l'enseignement à Byzance, voir n. 11.

[16] I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 147–65 ; Ead., *Arts libéraux*, p. 201 n. 58 (avec bibliographie) ; Ph. Hoffmann, « Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories* » dans I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie.* Actes du Colloque international de Paris (28 sept.–1er oct. 1985), de Gruyter, Berlin – New York 1987 (Peripatoi, 15), p. 61–90, et, en particulier, p. 62–63 ; I. Hadot,

initiatique qui avait vu le jour dans un monde païen et qui, malgré quelques exceptions, n'était pas destiné à des chrétiens. L'adoption et l'adaptation de ce modèle tardoantique païen au cursus d'études byzantin, qui était destiné à des chrétiens, ont été effectuées grâce à un certain nombre d'aménagements ou de modifications, telle la suppression du volet platonicien, autrement dit des dialogues de Platon et des commentaires qui accompagnaient leur lecture, sans doute parce qu'ils étaient jugés incompatibles avec le dogme chrétien ;[17] ces modifications concernaient l'enseignement (officiel) et non pas (nécessairement) les lectures effectuées à titre privé ou dans les milieux érudits.[18]

(iii) *Traitement des points préliminaires*

Les commentaires néoplatoniciens consacrés à Aristote commençaient, à partir d'Ammonius, par une « introduction dont le plan comprenant

---

« The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy According to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories* », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Supplementary volume 1991, *Aristotle and the Later Tradition*, éd. H. Blumenthal – H. Robinson, p. 175–89, et, en particulier, p. 176 sq. (voir conclusions aux p. 188–89) ; I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, Fascicule I : Introduction, Première partie (p. 1–9.3 Kalbfleisch), Traduction de Ph. Hofmann (avec la collaboration de I. et P. Hadot), Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé, Brill, Leiden 1990 (Philosophia Antiqua, 50), p. 23, 30–31 sq. ; Ph. Hoffmann, « La problématique du titre des traités d'Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples », dans J.-C. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann, P. Petitmangin (éds), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques.* Actes du Colloque International de Chantilly (13–15 déc. 1994), Études Augustiniennes, Paris 1997 (Antiquité, 152), p. 75–103, et, en particulier, p. 76.

[17] Sur la récupération "chrétienne" de la philosophie antique et, notamment, platonicienne et aristotélicienne, voir l'exposé présenté par H. Hunger, *Die hochsprachiliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Beck, München 1978 (Handbuch der Altertumswissen schaft, XII, 5, 1), p. 11–14.

[18] Ainsi, à Byzance, la lecture des néoplatoniciens et, en particulier, de Proclus se faisait dans les milieux érudits ; en revanche, bannie par l'Église, elle n'était pas admise dans l'enseignement : en témoigne la condamnation de Jean Italos (voir Préface *supra*). Sur la réception de Proclus à Byzance, qui a été profondément modifiée au niveau de l'enseignement après la prise de Constantinople en 1204, voir : M. Cacouros, « Deux épisodes inconnus dans la réception de Proclus à Byzance aux XIII[e]–XIV[e] siècles : la philosophie de Proclus réintroduite à Byzance grâce à l'*Hypotypôsis*. Néophytos Prodromènos et Kôntostéphanos (?) lecteurs de Proclus (avant Argyropoulos) dans le *xénôn* du Kralj » dans C. Steel et A.-Ph. Segonds (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink †, Leuven University Press – Les Belles Lettres, Leuven – Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy, 26), p. 589–627 ; voir, aussi, Id., « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », en particulier « Des modifications concernant les textes enseignés », p. 18–20.

dix points avait été établi, selon David (Élias), par Proclus».[19] Le dixième point était: «pour chaque traité d'Aristote, combien y a-t-il de points capitaux à examiner préalablement, quels sont-ils et quelle est leur justification?».[20] La réponse comportait les six points suivants: le but du livre (ὁ σκοπός), son utilité (τὸ χρήσιμον), son authenticité (τὸ γνήσιον), sa place dans l'ordre de lecture (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως), la raison d'être de son titre (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς), sa division en chapitres (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις).[21]

Les points introduisant à l'étude de l'œuvre d'Aristote, comme ceux sur le but, l'utilité, l'authenticité, se rencontrent fréquemment dans les commentaires byzantins. Toutefois, comme le montre l'étude que nous avons consacrée aux Préfaces des commentaires byzantins aux *Seconds Analytiques*, livre II, même si le recours à ces "lieux communs" est assez général à Byzance, le cas de chaque commentaire devra être traité à cet égard séparément.[22] En effet, contrairement à ce qui se passait

---

[19] Citation provenant d'I. Hadot, «Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens» dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Centre d'études des Religions du Livre, Paris 1987 (Patrimoines), p. 102; voir aussi, pour ce qui concerne la composition ou l'origine du premier schéma introductif, les développements compris *ibid.* et, également, Ead. «La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote», dans J. Wiesner (éd.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*. Band 2: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, de Gruyter, Berlin – New York 1987, p. 249–85, et, en particulier, p. 251; Ead., «The Role of the Commentaries», p. 177 et 180–81; L. G. Westerink, «The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries» dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, p. 325–48, et, en particulier, p. 342–43; *Prolégomènes à la philosophie de Platon.* Texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard avec la collab. d'A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990 (Collection des Universités de France), p. xliv–xlvi; P. Kotzia-Panteli, Ο "Σκοπός" των *Κατηγοριών* του Αριστοτέλη. Συμβολή στην ιστορία των αριστοτελικών σπουδών ως τον 6. αιώνα, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Thessalonique 1992 (Ἐπιστ. Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφ. Σχολῆς, Β, 2), p. 14–15; Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 26.44–46; Hoffmann, «La problématique du titre», p. 77 et n. 9, p. 78 et n. 12.

[20] Citation provenant d'I. Hadot, «Les Introductions», p. 103; voir, aussi, Ead., «La division», p. 251; Westerink, «The Alexandrian commentators», p. 343; *Prolégomènes*, p. xliv–xlvi; Kotzia-Panteli, Ο "Σκοπός" *των Κατηγοριών*, p. 15; Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 26.

[21] Ces points pouvaient, dans certains cas, aller jusqu'à huit. Sur ces questions, voir I. Hadot, «Les Introductions», p. 105; Ead., «La division», p. 251 n. 12; Westerink, «The Alexandrian commentators», p. 342–43; *Prolégomènes*, p. xlvi–xlviii; Hoffmann, «Catégories et langage selon Simplicius», p. 65; Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 29 sq.; Hoffmann, «La problématique du titre», p. 77 et n. 10.

[22] Voir développement effectué dans M. Cacouros, «Les préfaces des commentaires grecs antiques et byzantins aux *Seconds Analytiques*, livre II. Notes sur la tradition exégétique des *Seconds Analytiques* d'Aristote», dans J.-D. Dubois – B. Roussel (éds), *Entrer en matière. Les prologues*, Centre d'études des Religions du Livre, Paris 1998 (Patrimoines),

avec le système néoplatonicien, le traitement du premier et du second schémas introductifs ne correspondait plus, pour le système éducatif byzantin, à une propédeutique initiatique, encore moins à une exigence doctrinale. En somme, les Byzantins traitaient en règle générale de ces points parce qu'ils les considéraient comme faisant partie intégrante de leur patrimoine culturel et non pas parce que la structure interne de leur cursus supérieur l'exigeait.

B. *Le cas de la Logique*

Pendant la longue vie de l'empire, les jeunes Byzantins qui entamaient le cursus supérieur des études en philosophie commençaient avec l'*Organon*, considéré comme une *propaideia* introduisant à l'examen de l'œuvre d'Aristote ; les autres œuvres du corpus suivaient.[23] Cette façon de procéder était d'origine néoplatonicienne : d'une part, l'*Organon* était placé, dans le cursus néoplatonicien, en tête du corpus aristotélicien, d'autre part, il avait un rôle de connaissance-clé précisément à cause de son caractère instrumental,[24] "organon" signifiant "instrument".

(i) *L'ordre adopté au sein de l'*Organon

Les Byzantins ont suivi l'ordre néoplatonicien : ils commençaient avec l'*Eisagôgè* de Porphyre pour passer aux *Catégories* d'Aristote, puis venaient le *De l'interprétation*, les *Analytiques*, les *Topiques* et, enfin, les *Réfutations sophistiques*. Cette disposition, héritée des néoplatoniciens, se manifeste à Byzance sous trois chefs : dans les manuscrits du texte

---

p. 247–69. Ces points préliminaires font partie, à Byzance, de l'ensemble que nous avons désigné comme "lieux exégétiques communs" ; voir Id., « Rapport », *Livret EPHE-IV*^{e} *section* 20 (2004–2005), p. 93–100, et, en particulier, p. 94–96 ; le sujet des points préliminaires utilisés dans les commentaires à Byzance est traité dans l'ouvrage de synthèse signalé dans la n. 1.

[23] À cet égard aussi les Byzantins avaient suivi le cursus néoplatonicien ; voir, à titre d'exemple, l'organisation d'un recueil sur lequel nous avons attiré l'attention : « Le *Laur.* 85, 1 témoin de l'activité conjointe d'un groupe de copistes travaillant dans la seconde moitié du XIIIe siècle » dans G. Prato (éd.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito.* Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4–10 ottobre 1998), Gonnelli, Firenze 2000 (Papyrologica Florentina, 31), p. 295–310 et 3 pl., et, en particulier, p. 298–302 ; voir, entre autres, le cas de Néophytos, présenté dans Aperçu (a). Notre étude sur les corpus d'Aristote en usage à Byzance, effectué dans le cadre de l'étude de synthèse annoncée dans la n. 1, apporte de nouveaux éléments dans cette direction.

[24] Voir, surtout, présentation effectuée dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 80–84.

ou des commentaires (anciens ou byzantins) de l'*Organon*;[25] dans les manuels composés ou compilés par les Byzantins[26] et au sein de l'enseignement.[27]

Aperçu (a). L'activité de Néophytos Prodromènos permet d'illustrer nos affirmations précédentes (*supra*, Ai, Aii, Biii). Moine au monastère de Saint-Jean-le-Précurseur (Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου), au quartier de Pétra (Constantinople),[28] dans la seconde moitié du XIVe siècle, il a organisé, comme il nous a été possible de le démontrer,[29] les corpus philosophiques suivants:

---

[25] Dans les manuscrits byzantins, l'on suivait l'ordre traditionnel de l'*Organon*. Tel est le cas, par exemple, de la section logique du *Laur.* 85, 1, ou du *Paris. gr.* 1917, qui répresente le manuscrit "jumeau" de cette section du *Laurentianus* (voir «Le *Laur.* 85, 1», p. 304–7; sur l'étude au sein de laquelle ces éléments se trouvent intégrés, voir n. 1).

[26] Tel est le cas d'un manuel de Jean Chortasménos, voir M. Cacouros, «Un manuel de logique organisé par Jean Chortasménos et destiné à l'enseignement. Catalogage du manuscrit», *Revue des Études Byzantines* 54 (1996), p. 49–98, dont 2 pl.

[27] *Ibid.*, tableau récapitulatif, p. 97–98 et, surtout, Id., «Un manuel byzantin d'enseignement destiné à être copié "à la *pecia*"?», *Gazette du Livre Médiéval* 36, (2000), p. 17–24.

[28] Édition et étude des œuvres logiques (et théologiques) en cours. Sur ce monastère, l'on peut toujours consulter le dossier présenté par R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Ière partie: *Le Siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, III, *Les églises et les monastères*, Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1969², *s.v.* Προδρόμου (Μονὴ τοῦ) ἐν τῇ Πέτρᾳ, p. 421–29; voir aussi nouveaux éléments et bibliographie fournies dans notre contribution «La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance», p. 36–49; l'étude de l'activité de Prodromènos (voir *supra*) s'effectue en parallèle avec l'examen de l'histoire culturelle du monastère du Prodrome (*ibid.*, p. 5 n. 15 et p. 36 n. 127).

[29] Voir principalement étude de ces corpus faite dans nos contributions : «Néophytos Prodromènos copiste et responsable (?) de l'édition *Quadrivium – Corpus aristotelicum* du 14e siècle», *Revue des Études Byzantines* 56 (1998), p. 193–212; «Le lexique des définitions relevant de la philosophie, du *Trivium* et du *Quadrivium* compilé par Néophytos Prodromènos, son activité lexicographique et les corpus de textes philosophiques et scientifiques organisés par lui au monastère de Pétra à Constantinople», dans P. Volpe Cacciatore, *L'erudizione scolastico-grammaticale a Bisanzio. Atti della VII Giornata di Studi Bizantini*, Salerno, 11–12 aprile 2002, D'Auria, Napoli 2003, p. 165–220 (avec bibl. antérieure). Il en a également été question dans : «Jean Chortasménos *katholikos didaskalos*. Contribution à l'histoire de l'enseignement à Byzance», dans U. Criscuolo – R. Maisano (éds), *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, D'Auria, Napoli 1997 (Collectanea, 15), p. 83–107, et, en particulier, p. 83–84; «Jean Chortasménos *katholikos didaskalos*, annotateur du *Corpus logicum* dû à Néophytos Prodromènos», dans S. Lucà – L. Perria (éds), Ὀπώρα. *Studi in onore di Mgr P. Canart per il LXX compleanno*, II, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n. s. 52 (1998), p. 185–225, en part. p. 187–89; «Deux épisodes inconnus», et, en particulier, p. 617 sq.; «Georges Scholarios et le *Paris. gr.* 1932: Jean Chortasménos, l'enseignement de la logique, le thomisme à Byzance. Contribution à l'histoire de l'enseignement à Byzance, dans N. Oikonomidès – S. Patoura (éds), *Actes du Congrès International Η ελληνική γραφή κατά τους 15ο και 16ο αιώνες*, Athènes, 18–20 octobre 1996, Institute for Byzantine Research, Athènes 2000 (International Symposium, 7), p. 397–442, et, en particulier, p. 421–24; cf. «Philosophie à Byzance», p. 1368.

– un corpus de logique (que nous avons désigné comme *Corpus Logicum Prodromenianum : CLP*) ;[30]
– un corpus comportant l'édition de la (quasi) totalité des œuvres d'Aristote (*Corpus Philosophicum : CPh*), et qui allaient de l'*Organon* à la *Métaphysique*, sans oublier les traités physiques et zoologiques du Stagirite ;[31] il a également annoté des manuscrits plus anciens de l'*Organon*, comme, par exemple, le *Coislin.* 327 ;[32]
– à cette activité d'orientation philosophique s'ajoutait l'édition de textes relevant du *Quadrivium* et, plus précisément, des mathématiques (*Corpus Mathematicum : CM*).[33] Ainsi qu'il a également été signalé,[34] Néophytos a probablement composé et écrit ces corpus au monastère du Prodrome, et, plus précisément, au *xénôn* du Kralj, une dépendance du monastère.

Le *CLP* était un corpus de logique (il en était par ailleurs de même à propos de la première partie du *CPh*). Il comprenait tout d'abord des commentaires continus, relativement brefs, et des diagrammes composés par Néophytos, cet ensemble étant consacré à l'*Eisagôgè* de Porphyre et aux textes aristotéliciens de l'*Organon* ; cette première partie était complétée par une autre, comportant les textes mêmes (l'*Organon*, y compris l'*Eisagôgè*), encadrés de scholies provenant des commentaires néoplatoniciens ou byzantins d'Aristote.[35] L'ensemble était d'inspiration néoplatonicienne. En fait, suivant l'habitude byzantine, Néophytos avait adopté la disposition néoplatonicienne de l'*Organon* ; de plus, il avait largement utilisé les textes néoplatoniciens dans ses commentaires ;[36] enfin, dans ses manuscrits autographes, qui consitituent les originaux du *CLP*, il avait systématiquement encadré ces textes avec des extraits néoplatoniciens.[37]

---

[30] Voir étude et reconstitution de ce corpus, en dernier lieu, dans Cacouros, « Le lexique », p. 189–200 ; voir aussi « Chortasménos *katholikos didaskalos* », p. 83–84 ; « Chortasménos annotateur », p. 185 et 187–91 ; « Néophytos Prodromènos copiste et responsable », p. 200 sq. ; « Deux épisodes inconnus », p. 617 ; « Scholarios et le *Paris. gr.* 1932 », p. 421–24 ; cf. « Rapports », *Livrets EPHE-IVe section* 12 (1996–1997), p. 68–69 et 13 (1997–1998), p. 75–76.

[31] Démonstration dans « Néophytos Prodromènos copiste et responsable » ; cf. « Rapport », *Livret EPHE-IVe section* 13 (1997–1998), p. 76–77, et « Le lexique », p. 200.

[32] « Néophytos Prodromènos copiste et responsable », p. 204–12.

[33] Démonstration faite *ibidem*, p. 193–204 et 210–12 ; cf. Id., « Rapport », *Livret EPHE-IVe section* 13 (1997–1998), p. 76–77 et « Le lexique », p. 20 sq.

[34] Surtout dans « Néophytos Prodromènos copiste et responsable », p. 210–12 ; « Deux épisodes inconnus », p. 617–27 ; « Le lexique », p. 188–89 (avec bibliographie antérieure).

[35] Voir références fournies dans la n. 30 ; cf. « Chortasménos annotateur », Annexes III et IV, p. 221 et 223. Sur la mise en page de l'ensemble, voir suite de notre présentation.

[36] Élément signalé dans l'apparat des sources de ces textes.

[37] Sur ces manuscrits, voir, en dernier lieu, « Le lexique », p. 189–93 ; cf. « Chortasménos *katholikos didaskalos* », p. 83–84 ; « Chortasménos annotateur », p. 187–89.

Si les Byzantins commençaient le cursus de façon systématique par l'étude des premières œuvres de l'*Organon*, ils n'arrivaient pas toujours aux dernières ; de plus, ils avaient adopté des regroupements au sein de l'*Organon* :[38] la longueur, la difficulté et l'aridité de l'*Organon* en étaient sans doute la cause ;[39] c'est peut-être pour cette raison que l'étude des rudiments de logique pouvait commencer, ainsi qu'il a été signalé plus haut, dès le cursus inférieur. Ces remarques expliquent les raisons pour lesquelles les commentaires byzantins aux *Catégories* et au *De l'interprétation* sont plus nombreux que ceux qui ont été conservés pour les autres œuvres de l'*Organon*, le même phénomène pouvant aussi être constaté au sujet de l'exégèse antique, la production néoplatonicienne y comprise.

Les Byzantins ont parfois montré une prédilection pour certaines œuvres de la logique. Rappelons, sans entrer dans les détails d'une étude qui nous préoccupe depuis plusieurs années, que tel est, par exemple, le cas des *Catégories*,[40] qui avaient déjà monopolisé l'attention des Anciens,[41] mais aussi du *De l'interprétation* … ou du livre II des *Seconds Analytiques*, commenté au XIIe siècle par Eustrate de Nicée (1050–1120),[42] puis par Théodore Prodrome,[43] alors que la *metaphrasis* (désormais : Métaphrase)

[38] Développement fait au sein de l'ouvrage signalé dans la n. 1 ; sur une division ancienne des *Premiers Analytiques*, livre I, voir Cacouros, « Un manuel de logique », p. 71–72 ; Id., « Le lexique », p. 195.

[39] Voir, à titre d'exemple, *ibidem*, p. 196.

[40] C'est le cas, par exemple, de Phôtios, voir notre « Rapport », *Livret EPHE-IVe section* 18 (2002–2003), p. 93–102, et, en particulier, p. 93–96.

[41] Ce mouvement se voit déjà chez Thémistius, qui, voulant rompre, dans les années 337–357, avec une tradition exégétique savante et peu accessible à la plupart des gens, avait adopté la forme de la paraphrase pour interpréter Aristote : ἐμοὶ συντάττεσθαι μὲν ἐξηγήσεις τῶν Ἀριστοτελικῶν βιβλίων μετὰ τοσούτους τε καὶ τοιούτους οὐκ ἐδόκει πόρρωθεν εἶναι φιλοτιμίας ἀνωφελοῦς· οὔτε γὰρ πολλὰ ἔστιν εὑρεῖν ἐλλελοιπότας τοὺς πρότερον, τό τε μικρῶν ἕνεκα παρεγχειρήσεων ὁλοκλήρους καταβάλλεσθαι πραγματείας ὅμοιον τῷ τὴν Ἀθηνᾶν βουλομένῳ μετακινεῖν τὴν Φειδίου, ὅτι … (Themistii *Analyticorum posteriorum paraphrasis*, éd. M. Wallies, Reimer, Berlin 1900 [*CAG* V 1], p. 1.2–6). Voir aperçu récapitulatif dans P. Moraux [éd.], *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Seconds Analytiques d'Aristote*, de Gruyter, Berlin – New York 1979 (Peripatoi, 13), p. 3.

[42] Eustratii *In Analyticorum posteriorum librum secundum commentarium*, éd. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1907 (*CAG* XXI 1) ; voir bibliographie sur l'auteur et son œuvre dans Cacouros, « Eustratios », nouvelle édition en préparation par nos soins.

[43] Texte dont nous avons donné l'édition *princeps* : M. Cacouros, *Le commentaire de Théodore Prodrome au second livre des Analytiques Postérieurs d'Aristote. Texte (editio princeps et tradition manuscrite), et étude du commentaire de Prodrome*, Université de Paris – Sorbonne, Paris 1992. Sur les publications que nous avons consacrées à ce commentaire, voir surtout Id., « La tradition du commentaire de Théodore Prodrome au deuxième livre des *Seconds Analytiques* d'Aristote : quelques étapes dans l'enseignement de la logique à Byzance, dans *Hommage à Bruno Lavagnini*, *Δίπτυχα* 5 (1995), p. 329–54 et pl. I–IV.

qu'a organisée Jean Chortasménos en tant que *katholikos didaskalos* à l'attention de ses élèves, dans les années 1405–1420, porte de façon exclusive sur ce livre d'Aristote.[44]

Aperçu (b). Jean Chortasménos (*ca* 1370–1431), ainsi qu'il nous a été possible de le montrer, a enseigné en tant que *katholikos didaskalos* au service du patriarcat, la philosophie et les sciences ;[45] son enseignement se faisait probablement au monastère du Prodrome à Pétra, précédemment cité. Ainsi, il y a une continuité remarquable entre Néophytos et Chortasménos, sans oublier les successeurs de ce dernier, Georges Scholarios (Aperçu [c]) et Jean Argyropoulos.[46] De plus, Chortasménos s'est servi des mêmes manuscrits que son prédécesseur Néophytos ; en témoignent ses annotations marginales, par exemple, dans les manuscrits du *CLP* écrits par Néophytos ;[47] ces notes sont fréquemment empruntées aux textes néoplatoniciens.[48]

L'enseignement de Chortasménos, que nous avons reconstitué grâce à ses manuels autographes ou grâce à ceux qui ont été copiés par ses élèves, portait en premier lieu sur la logique ;[49] en atteste, entre autres, le manuel de logique qu'il a organisé : la description de son contenu a

---

[44] La biographie de Chortasménos a été étudiée par H. Hunger, *Johannes Chortasmenos (ca. 1370–ca. 1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text*, Böhlau, Wien – Köln – Graz 1969 (Wiener byzantinistische Studien, 7) ; une nouvelle biographie est en cours d'achèvement par nos soins. Sur Chortasménos *katholikos didaskalos*, voir Aperçu (b) ; sur la métaphrase en question, voir M. Cacouros, « Un commentaire byzantin inédit au deuxième livre des *Seconds Analytiques*, attribuable à Jean Chortasménos », *Revue d'Histoire des Textes* 24 (1994), p. 149–98 ; cf. « Rapport » dans le *Livret EPHE-IVe section* 15 (1999–2000), p. 84–86, et, en particulier, p. 84 ; « La tradition du commentaire de Théodore Prodrome », p. 348–52 et « Chortasménos annotateur, » p. 202. L'édition de la métaphrase est effectuée dans le cadre de l'étude et de l'édition de ses œuvres, qui constituent le *Corpus chortasmenianum*.

[45] Annonce de cet élément inconnu sur la carrière de Chortasménos et développement sur cette charge d'enseignement, qui avait très peu retenu l'attention des byzantinistes, dans Cacouros, « Chortasménos *katholikos didaskalos* » ; éléments supplémentaires apportés dans « Chortasménos annotateur », p. 185, 215–18 ; « Deux épisodes inconnus », p. 625–26 ; « Scholarios et le *Paris. gr.* 1932 », p. 421–30.

[46] Sur la continuité de l'enseignement assuré par ces quatre érudits, voir nos contributions : « Scholarios et le *Paris. gr.* 1932 », p. 421–30 ; « Deux épisodes inconnus », p. 625–26 ; « Un patriarche à Rome, un *katholikos didaskalos* au Patriarcat et deux donations trop tardives de reliques du Seigneur : Grégoire III Mamas et Georges Scholarios », dans A. Avramea – A. Laiou – E. Chrysos (éds), *Byzantium State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, Institute for Byzantine Studies. The National Research Foundation, Athènes 2003, p. 71–124, et, en particulier, p. 108–22, et, désormais, l'étude réalisée dans « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 43–49.

[47] Cette découverte a fait l'objet de notre contribution « Chortasménos *katholikos didaskalos* » ; les notes en question ont été étudiées dans « Chortasménos annotateur ».

[48] *Ibid.*, p. 197–200, sur les « Notes calquées », les « Notes personnelles » et « L'exégèse novatrice ».

[49] Voir, entre autres, bref aperçu dans « Chortasménos *katholikos didaskalos* », p. 100–1.

permis de constater que les textes néoplatoniciens y étaient largement représentés.[50] Chortasménos a montré une prédilection pour les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, comme le montrent sa Métaphrase (voir *supra*) et les annotations qu'il a portées au *CLP*.[51]

(ii) *Une logique envahissante, une logique combinée avec la physique ?*
Dans certains cas, l'enseignement de la philosophie à Byzance s'est limité à celui de la logique[52] ou à la combinaison effectuée entre la logique et (exclusivement) la physique, cette dernière devant être entendue au sens large (néplatonicien) du terme. Cette combinaison a sans doute été *officiellement pratiquée dans l'enseignement pour la première fois* après la prise de Constantinople en 1204, lorsque les Byzantins ont dû *mutatis mutandis* reconstituer leur patrimoine perdu.[53]

Plus précisément, le premier témoignage, semble-t-il, sur la combinaison *officielle* et exclusive de la logique à la physique dans le cadre de l'enseignement byzantin supérieur est celui qu'offre l'*Épitomè*,[54] composé par l'érudit Nicéphore Blemmyde (*ca* 1197–1269). Né peu avant la chute de Constantinople, celui-ci a grandi et vécu à l'empire de Nicée et a été directement lié à la réorganisation de l'enseignement effectuée pendant cette période. Il a par ailleurs pour la première fois fait face aux problèmes liés à la reconstitution de l'enseignement quand il a dû lui-même, à ses risques et périls, chercher un maître capable de l'instruire loin de Nicée ; pour cette raison, il s'était rendu auprès du moine Prodromos, à Skamandros, alors sous occupation latine.[55]

---

[50] Voir « Un manuel de logique », avec mention des sources néoplatoniciennes et byzantines utilisées.

[51] Voir n. 47 et remarques dans « Chortasménos annotateur », p. 192–5.

[52] C'est le cas de l'Anonyme Heiberg, où la philosophie se trouve pratiquement réduite à la logique (Anonymi *Logica et Quadrivium cum scholiis antiquis*, ed. J. L. Heiberg, Haest & Saen, København 1929 [Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Filologiske Meddelelser, 15], p. 1–50) ; voir Cacouros, « Philosophie à Byzance », p. 1376. Bien entendu, généraliser cette affirmation pour Byzance (ce qui a parfois été fait) serait commettre une erreur, voir *ibid.*, p. 1367.

[53] Ainsi, N. G. Wilson d'affirmer : « The Fourth Crusade put an end to the survival of a quantity of literature which is difficult to estimate » (N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Duckworth, London 1983, p. 218). L'impact de ces événements sur l'enseignement supérieur byzantin à l'empire de Nicée (1204–1261) et sous les Paléologues (1261–1453) a été examiné au sein de notre contribution « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 6–36.

[54] *Patrologia Graeca* 142, col. 675–1320.

[55] Références fournies dans la suite (n. 56). Sur la lente reconstitution qui, entamée et poursuivie à l'empire de Nicée, a atteint son apogée sous les Paléologues, voir développement dans notre contribution « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 6–36.

L'*Épitomé*, comme il le signale lui-même dans un récit de caractère autobiographique, a été conçu comme un ensemble comportant deux volets : la logique en constituait la première section, que Blemmyde a enrichie avec les parties les plus importantes de la physique (au sens large du terme, autrement dit la *Physique*, mais, aussi, le traité *Du ciel* et autres).[56] Sans doute, les raisons qui l'ont poussé à pratiquer la combinaison entre la logique et la physique étaient dues, au moins en partie, à l'enseignement qu'il avait reçu de son maître Prodromos à Skamandros ; en effet, cet enseignement n'était pas allé au-delà de la physique et il se pourrait même que cette dernière ne lui ait pas été enseignée dans son ensemble.[57]

Dans tous les cas, la physique ne semble pas avoir atteint à Byzance avant 1204 le même degré de perfectionnement que la logique : si cette dernière avait été strictement codifiée, et, pour ainsi dire, hautement "stéréotypée", la seconde n'avait sans doute pas (encore) connu de standardisation exégétique. Cette remarque explique sans doute les raisons pour lesquelles Blemmyde effectue, au sein de la section logique de l'*Épitomé*, une présentation synthétique reposant sur ce que nous désignons d'habitude comme des "lieux communs" exégétiques :[58]

---

[56] Nicephori Blemmydae *Autobiographia sive curriculum vitae necon Epistula universalior*, ed. J. A. Munitiz, Brepols, Turnhout 1984 (Corpus Christianorum, Series Graeca, 13), II, § 75, l.1–8 ; voir Nikephoros Blemmydes, *A Partial Account*, Introd., trad. et notes par J. A. Munitiz, Spicilegium sacrum Lovaniense, Leuven 1988 (Études et documents, 48), p. 132–33. Notre étudiant P. Golitsis a récemment examiné la question des sources (néoplatoniciennes et byzantines) d'une section (I–IX) de l'*Épitomè physique* (Mémoire de D.E.A., Paris 2001), et la présentation qu'il a effectuée au sein de cette Table Ronde (voir Avant-propos) repose précisément sur cet examen. Au sujet de la combinaison "logique-physique" qui caractérise l'*Épitomè*, l'unité de cet ouvrage et les raisons possibles de la naissance de cette conjonction, voir, en dernier lieu, les approches effectuées au sein de notre contribution « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 8–13, et, surtout, p. 28–29.

[57] C'est le point de vue soutenu dans notre contribution « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 29, où cette combinaison est considérée comme pouvant être due, au moins en partie, à un "accident de parcours". Pour l'enseignement des deux disciplines q'a reçu Blemmyde, voir Blemmydae *Autobiographia*, I, § 6–9 (en particulier I, § 6) et II, § 7 ; cf. Blemmydes, *Partial Account*, p. 45–48 (en particulier p. 45–46) et 97–98 ; sur la région de Skamandros pendant cette période, voir *ibid.*, p. 45 n. 13 ; sur le contenu de cet enseignement, voir Cacouros, « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 11–12.

[58] Voir, à propos de ce que nous entendons par "lieux communs exégétiques", les éclaircissements fournis dans notre « Rapport », *Livret EPHE-IVe section* 20 (2004–2005), p. 94–96. Le lecteur y trouvera, également, une typologie de ces "lieux communs" de l'exégèse byzantine. Les termes de "systématisation", "standardisation", "normalisation" exégétiques, aussi bien que ceux d'"amas" ou de "bassin" exégétiques, que nous utilisons depuis longtemps au sein de notre séminaire, sont expliqués *ibid.* Ces sujets sont développés dans le travail de synthèse mentionné dans la n. 1.

ceux-ci sont propres à l'*Organon*, et avaient été « pour la plupart mis en circulation longtemps avant le traité de Blemmyde » ;[59] en revanche, pour la physique, Blemmyde reproduit des passages entiers sous forme d'extraits :[60] Ainsi, Blemmyde semble avoir "marié" deux disciplines qui, à son époque, n'avaient pas connu le même degré d'évolution du point de vue de la codification exégétique. Depuis, cette combinaison "utile" a été systématiquement reprise à Byzance jusqu'à la chute de Constantinople en 1453. Ainsi, elle est attestée, malgré l'ajout de quelques éléments supplémentaires, dans l'œuvre philosophique de Georges Scholarios (voir Aperçu [c]), également organisée autour de ces deux pôles.[61]

> Aperçu (c). Georges Scholarios (*ca* 1390–*ca* 1370),[62] premier patriarche après la prise de Constantinople en 1453, a été lui aussi *katholikos didaskalos*, probablement en succédant à Chortasménos (voir *supra*, Aperçu [b]).[63] Il avait auparavant enseigné la philosophie à titre privé, car, affirmait-il, les connaissances des Byzantins étaient particulièrement faibles à cet égard.[64] Son enseignement comme *katholikos didaskalos* suivait de près celui de Chortasménos.[65] Il fournit lui-même des renseignements sur la façon dont il a étudié Aristote et ses commentateurs, y compris les néoplatoniciens ; à ce titre, il signale que, afin d'étudier Aristote, il s'est désintéressé des commentateurs « particulièrement simples, qui ne faisaient, pour ainsi dire, que gratter l'écorce (φλοιόν) de l'arbre aristotélicien », pour se pencher sur « ceux qui avaient véritablement examiné la pensée d'Aristote de façon savante et précise, et qui, après en avoir extrait eux-mêmes la partie tendre [de l'arbre] et cueilli ses fruits, les ont transmis aux autres pour s'en servir », « je veux dire – précise-t-il – les disciples de Théophraste et d'Alexandre d'Aphrodise, de Porphyre, Syrianus et Simplicius ».[66]

---

[59] Citation provenant de *ibid.*, p. 96.

[60] *Ibid.*, p. 94–96, pour l'ensemble du développement et les éléments concernant Blemmyde.

[61] Édition de ses œuvres philosophiques dans L. Petit – X. A. Sidéridès – M. Jugie, *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. VII (l'ensemble) et VIII (p. 1–350), Maison de la Bonne Presse, Paris 1936.

[62] Bibliographie dans Cacouros, « Philosophie à Byzance », p. 1379. Nouvelle date de sa naissance, qui restait très controversée, dans Id. « Scholarios et le *Paris. gr.* 1932 », p. 414–16 ; les rapports de Scholarios avec les commentateurs d'Aristote sont étudiés au sein de l'ouvrage de synthèse signalé dans la n. 1.

[63] Voir, en dernier lieu, nos contributions : « Un patriarche à Rome », p. 118–22 et « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 44–49.

[64] Cf. *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. VII, p. 4.7 sq.

[65] Il a employé les manuels hérités de son maître ; voir nos articles : « Scholarios et le *Paris. gr.* 1932 », p. 429–30 et 421–24 ; « Un patriarche à Rome », p. 108–22 et, plus en particulier, p. 120–22.

[66] *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. VII, p. 3.4–10 (cf. p. 3.31–33) : ἐζήτουν δὲ

L'*Organon* a été maintenu dans cette position privilégiée même pendant les périodes de crise ou de réorganisation profonde du système éducatif byzantin. Ainsi, durant les premières années de l'empire de Nicée, l'enseignement n'était pas au départ que la faible lueur de ce qu'il avait été à Constantinople avant la prise de la capitale en 1204 par les Croisés. Pourtant, la connaissance des principes de base de la logique était requise avant même que l'on n'entame les études supérieures ; de plus, un enseignement plus approfondi de celle-ci faisait partie intégrante des études supérieures. En témoigne l'*Autobiographie* de Nicéphore Blemmyde, où l'auteur explique entre autres, ainsi qu'il a été signalé plus haut, la manière dont se sont déroulées ses études en logique.[67]

(iii) *Exégèses destinées à un enseignement*
Dans le cas des exégèses existantes, il est nécessaire de savoir dans quelle mesure elles avaient été conçues pour servir à l'enseignement. Ainsi, dans le cas de la Métaphrase aux *Seconds Analytiques*, livre II, et du manuel de logique compilés par Jean Chortasménos (*supra*, B1), il nous a été possible d'établir qu'il s'agit d'une activité qui résulte de son enseignement comme *katholikos didaskalos* (Aperçu [b]).

2. *Consulter et lire les néoplatoniciens à Byzance*

Si les commentateurs byzantins citent et utilisent les sources néoplatoniciennes, reste à savoir de quelle manière cet emploi se faisait dans la pratique : avaient-ils uniquement recours à des textes "entiers", employaient-ils également, voire exclusivement, des recueils composés d'extraits ? Pour répondre à ces questions il faut prendre en compte certaines formes qu'a investies l'écrit philosophique à Byzance, comme celles du florilège et du commentaire,[68] dont le dernier représentait

οὐ τοὺς ἁπλουστάτους, τούτους δὲ τὸν ἀριστοτελικὸν ἐξητακότας, ἵν' οὕτως εἴπω, φλοιόν [...] ἀλλὰ τοὺς σοφωτάτους τε καὶ ἀκριβεστάτους, οἳ τὴν ἐντεριώνην καὶ τὸν καρπὸν αὐτοί τε ἐξέσπασαν καὶ τοῖς ἄλλοις ἔδωκαν χρῆσθαι, τοὺς περὶ Θεόφραστον καὶ Ἀλέξανδρον λέγω, ἢ περὶ Πορφύριον καὶ Συριανὸν καὶ Σιμπλίκιον. Étude de ces passages, de la formation de Scholarios et de l'usage qu'il réserva aux sources néoplatoniciennes effectuée dans l'ouvrage de synthèse signalé dans la n. 1 (voir aussi n. 62).

[67] Nicephori Blemmydae *Autobiographia*, I, § 4 et 9 ; II, § 7–16 ; Id., *Partial Account*, p. 44, 47–48, 97–103. Sur l'existence d'un apprentissage (partiel) de la logique effectué à un niveau inférieur, voir éléments fournis dans Cacouros, « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 10–12 et n. 27–28, 30, 34.

[68] Sur les formes de l'écrit philosophique à Byzance et, en particulier, sur celle du

l'écrit exégétique de contenu philosophique par excellence et requérait une mise en page spéciale.

A. *Anthologies, florilèges, syllabus … et la présence néoplatonicienne*

En étudiant la tradition de Proclus à Byzance, nous avions constaté que les théologiens byzantins consultaient sans doute son œuvre philosophique avant 1204 grâce à «un syllabus, comprenant les passages "dangereux" de Proclus, notamment ceux qui faisaient référence à sa doctrine théurgique».[69] Bien que ce cas de figure soit spécifique à Proclus et, plus particulièrement, aux articles liés à sa condamnation, il montre qu'il n'était pas nécessaire de parcourir l'ensemble d'une œuvre pour en connaître la teneur; il permet de mettre l'accent sur le caractère systématique qu'avait à Byzance la circulation de recueils de compilation – tels les florilèges (ἀνθολόγια, μέλισσαι …) – ou des abrégés (ἐπιτομή, σύνοψις), dont la pratique caractérise déjà l'Antiquité tardive.

La production "anthologique" (de nature compilative) en matière de philosophie a fréquemment exploité le "filon néoplatonicien", surtout à cause des rapports (*supra*, 1, B–C) entre les textes néoplatoniciens et la pensée byzantine. Elle est à l'origine de deux problèmes (au moins), dont le premier porte sur le caractère partiel des extraits transmis (un passage ne peut pas remplacer le texte complet) et le second sur les omissions ou les modifications survenues au niveau des noms d'auteurs utilisés. Le premier problème est dû au fait que le principe adopté, au sein de la production "anthologique", était celui du "dépeçage" des textes utilisés. Quant au second, il tient au fait que les auteurs de passages néoplatoniciens ne sont pas toujours indiqués dans les florilèges, ce qui crée des problèmes d'attribution et des difficultés écdotiques; par ailleurs, les mêmes problèmes se remarquent aussi dans le cas des commentaires (pour les deux cas, *infra*, 3, A–D), notamment lorsque ceux-ci sont présentés suivant des mises en pages (*infra*, B) favorisant, voire même imposant, le "tronçonnage" des textes encadrant le texte aristotélicien.[70]

---

commentaire, voir notre article «Philosophie à Byzance», p. 1364–65; développements faits dans l'ouvrage de synthèse signalé dans la n. 1.

[69] Id., «Deux épisodes inconnus», p. 594–5.

[70] Sur le sujet du "dépeçage", qui n'est pas développé dans ce contexte, voir «La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance», p. 30–33.

B. *La présence néoplatonicienne via les commentaires et leur mise en page*

Le phénomène de la consultation des textes néoplatoniciens donnés sous une forme partielle devient plus complexe lorsque, au lieu d'avoir une disposition de textes à pleine page, comme il se passe fréquemment avec les florilèges, l'on se trouve face à la mise en page adoptée dans les manuscrits byzantins pour la présentation du texte du Stagirite et, à la fois, des commentaires qui lui étaient consacrés. Cette mise en page, particulièrement complexe, a considérablement élargi les possibilités d'accueil de textes philosophiques, en l'occurrence de textes ou d'extraits néoplatoniciens. Ainsi, leur lecture et leur consultation dépendaient en grande partie de la mise en page adoptée dans les manuscrits des commentaires byzantins. Comme cette mise en page était conçue et réalisée de manière complètement différente par rapport à celle de nos éditions d'aujourd'hui, nous avons jugé utile d'en donner un bref aperçu.

Les commentaires byzantins d'Aristote, ainsi que nous avons souligné à plusieurs reprises, sont parfois écrits à pleine page ; toutefois, assez fréquemment et suivant une tendance qui semble l'avoir quantitativement emporté après la prise de Constantinople en 1204, les textes exégétiques encadrent le texte d'Aristote qu'ils commentent suivant une mise en page complexe.[71] Le texte exégétique n'est pas toujours uni, autrement dit il n'est pas toujours continu, mais peut se présenter sous forme d'extraits successifs ; il n'est même pas nécessaire qu'il soit composé d'extraits empruntés à une seule œuvre ou à un seul auteur, la règle la plus généralement appliquée étant celle du "panachage"

---

[71] Sur la terminologie appliquée aux mises en page possibles pour les manuscrits (grecs) à commentaire, voir J.-H. Sautel, « Essai de terminologie de la mise en page des manuscrits à commentaire », *Gazette du Livre Médiéval* 35 (1999), p. 17–31. Les possibilités qu'offrent les mises en page des manuscrits philosophiques (grecs), en particulier d'Aristote, ont fréquemment été étudiées au sein de notre séminaire (voir, par exemple, *Livret EPHE-IVe section* 16 [2000–2001], p. 382–4) ; nous avons consacré à ce sujet deux conférences : « Les manuscrits d'Aristote (XIIIe–XIVe s.) à commentaire marginal : étude codicologique », dans la Journée d'études consacrée à « La mise en page dans les manuscrits grecs à commentaire », organisée par l'I.R.H.T., Orléans, 10 juin 1999, sous la direction de J. Dalarun – J.-H. Sautel ; « La mise en page des manuscrits philosophiques byzantins et, en particulier, les systèmes de renvoi utilisés », dans le cadre du cycle thématique organisé par l'I.R.H.T. (2001–2002) sur les manuscrits philosophiques, section III : La codicologie des manuscrits philosophiques, sous la dir. d'O. Weijers, Paris, 13 décembre 2001. Il en est également question dans notre contribution « L'évolution de la mise en page dans l'imprimerie (grecque) traditionnelle ou sur la façon dont le livre électronique pourrait – et devrait – bénéficier des pratiques des mises en page anciennes », dans Y. Haralambous (éd.), *Proceedings of the Fourteenth EuroTEX Conference: Back to Typography*, Brest 24–27 Juin 2003, Tex Users Group, Portland (Or) 2003, p. 170–82, et, en particulier, p. 171. Voir aussi notes suivantes (72–74).

d'extraits provenant du "dépeçage" de textes entiers, et, notamment, de ceux qui présentaient (en tout cas aux yeux du compilateur) plus d'intérêt ; dans ce cas, les transitions sont marquées soit dans la marge, où l'on indique (en règle générale à l'encre rouge) le nom de l'auteur chaque fois employé, soit lors du passage d'un extrait à l'autre. Ces extraits pouvaient être à Byzance d'origine néoplatonicienne.

En règle générale, ils étaient numérotés : soit ils étaient précédés de différents signes – il s'agit du système que nous avions jadis désigné comme "signalétique" – soit ils étaient numérotés suivant le système "alphanumérique" byzantin, autrement dit avec des lettres à valeur numérique.[72] Dans ce cas, les mêmes signes ou numéros étaient répétés au-dessus des passages correspondants d'Aristote, créant ainsi un système de renvois et d'appels de note ;[73] celui-ci, tantôt plus sophistiqué tantôt moins, permettait un va-et-vient constant entre le texte d'Aristote et (ou) les scholies qui l'encadraient. Dans d'autres cas, les extraits de commentaires et les scholies pouvaient être copiés à pleine page, créant ainsi des blocs particulièrement importants.

Les corpus organisés par Néophytos offrent le meilleur exemple du fonctionnement de ce système. Nous avions jadis eu l'occasion d'étudier la manière dont la numérotation des scholies va de pair avec une division du texte de base, créant ainsi deux zones de lecture : une première zone, composée par le texte du Stagirite, et une seconde, constituée d'une première colonne de scholies numérotées avec des lettres, et, parfois, une seconde colonne, avec des scholies numérotées suivant le système signalétique.[74] Bien entendu, dans nos éditions d'aujourd'hui, ce système, particulièrement complexe, mais, à vrai dire, très utile, a disparu ; en témoigne, entre autres, la manière dont ces textes ont été imprimés dans la collection des *Commentaria in Aristotelem Graeca* ; ainsi, comme nous le signalions en 2000 :

> la présentation des commentaires d'Aristote tels qu'édités actuellement dans les différentes collections (dont les *Commentaria in Aristotelem Graeca*…

[72] Sur les systèmes de renvoi, voir B. Atsalos, « Les signes de renvoi dans les manuscrits grecs », dans D. Harlfinger – G. Prato (éds), *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio Internazionale* (Berlin – Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983), Edizioni dell'Orso, Alessandria 1991 (Biblioteca di scrittura e civiltà, 3), p. 211–31, et Cacouros, « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », p. 33–34 ; voir, aussi, références fournies dans la n. 74.

[73] Voir n. 71–72 et 74.

[74] « Néophytos Prodromènos copiste et responsable », p. 196–198, 201–202, 207–209, 211–212 ; notre « Rapport » dans *Livret EPHE–IV*[e] *section* 16 (2000–2001), p. 382–4 ; « Le lexique », p. 198–200.

par l'Académie prussienne de Berlin), n'a que peu de rapports avec celle qu'ils avaient dans les manuscrits.[75]

Cette disposition de la mise en page permettait plusieurs types de lecture et de consultation : lecture uniquement du texte de base ; lecture en parallèle, sélective ou continue, du commentaire ou des extraits et scholies entourant le texte de base ; enfin, lecture, sélective ou continue, uniquement de l'exégèse. Les deux derniers types de lecture concernaient bien entendu, ainsi qu'il sera signalé dans la suite, les textes néoplatoniciens.

C. *Consultation et lecture plurielles des textes néoplatoniciens*

La présentation faite plus haut permet de déduire que les textes néoplatoniciens en circulation à Byzance peuvent se répartir en trois grandes catégories suivant leur localisation et la forme sous laquelle ils se rencontrent (entière ou partielles) :

– textes complets, autrement dit des textes reproduits dans un manuscrit soit *in extenso* soit sous forme d'extraits dont l'ensemble correspond à la totalité du commentaire ;
– textes partiels, autrement dit extraits en principe littéraux, intégrés dans des florilèges ou dans des recueils d'extraits entourant le texte d'Aristote ou les commentaires ;
– textes partiels utilisés au sein même des commentaires byzantins et cités suivant les trois modes qui seront mentionnés dans la suite (3, B). Les recueils d'extraits semblent avoir constitué le type de texte néoplatonicien le plus répandu à Byzance ; en témoignent les corpus de Néophytos Prodromènos (Aperçu [a]), les manuels de Chortasménos (Aperçu [b]) et ces exemples pourraient se multiplier.

Ces remarques nous amènent à poser le problème de la consultation que les Byzantins réservaient aux auteurs néoplatoniciens : s'agissait-il d'une lecture directe et entière ou non ? Le fait qu'ils avaient fréquemment recours à des recueils d'extraits montre que, très probablement, la lecture n'était pas directe et sans doute pas entière. Par conséquent, force

[75] Citation provenant du « Rapport », *Livret EPHE–IVe section* 16 (2000–2001), p. 382–3 ; cf. affirmation similaire comprise dans « Philosophie à Byzance », p. 1365. Par ailleurs, la manière dont cette simplification a été opérée au fil des siècles dans l'imprimerie est le sujet de notre contribution « L'évolution de la mise en page ». Un développement de ce sujet figure dans l'ouvrage de synthèse mentionné dans la n. 1.

est de définir les différents aspects que pouvait revêtir la consultation "indirecte" d'un texte néoplatonicien à Byzance, le premier cas étant, suivant l'exposé fait plus haut et les précisions qui seront apportées dans la suite, la lecture d'un extrait littéral intégré dans un recueil.

Premier cas de figure : en consultant un florilège ou un recueil d'extraits, comportant entre autres d'extraits néoplatoniciens, un lecteur byzantin avait un accès direct et, à la fois, indirect au texte néoplatonicien partiellement reproduit ; l'accès était direct parce qu'il pouvait consulter les extraits néoplatoniciens dans la forme qui était la leur, mais il était également indirect car le lecteur n'avait pas accès à la totalité de l'œuvre. Plusieurs (nous affirmerions même : la plupart des) manuscrits byzantins d'Aristote, où les différents scholies et extraits de commentaires entourent le texte du Stagirite, appartiennent à ce cas de figure.

Deuxième cas : en lisant et en employant un commentaire dans lequel se trouvaient utilisés des passages empruntés à un ou plusieurs auteurs néoplatoniciens, signalés comme tels ou non, le philosophe byzantin reproduisait, soit en toute connaissance de cause soit à son insu, les passages néoplatoniciens, qu'il signalait, suivant le cas, comme étant tels ou non. Ainsi, dans ce cas, la lecture du texte néoplatonicien se faisait par les Byzantins à travers un autre texte, qui lui était postérieur : la conséquence en était que toute altération ou modification par rapport à l'original néoplatonicien utilisé passait en règle générale inaperçue et que le lecteur byzantin avait une image de l'original qui était entièrement dépendante du texte d'arrivée.

3. *Utiliser et citer les néoplatoniciens à Byzance*

Le système de "dépeçage" des textes, en premier lieu des textes néoplatoniciens, en extraits, réaménagés au sein des florilèges ou des recueils d'extraits crée nécessairement des problèmes d'attribution ; ceux-ci peuvent se concrétiser, par exemple, dans l'omission ou la modification des noms d'auteurs. En réalité, ce problème est bien plus vaste, puisqu'il concerne de façon plus générale la manière dont on citait à Byzance les œuvres des auteurs anciens, en l'occurrence celles des néoplatoniciens, une citation englobant en principe non seulement le nom d'auteur, mais aussi une part du contenu de son ouvrage : c'est dire que la question du nom, aussi importante soit-elle, est avant tout liée à celle du contenu et, bien plus, au statut de la citation à Byzance ; dans certains cas, la question de la citation acquiert un poids considérable

pour l'étude d'un texte : en effet, il a existé à Byzance des "versions parallèles" pour certains ouvrages ; dans ces cas, quelle est la version utilisée au sein de la citation ?

En somme, l'on peut se poser les questions parallèles et complémentaires de savoir de quelle manière les Byzantins citaient et utilisaient les textes néoplatoniciens et de quelle manière ils citaient (ou passaient sous silence) les noms des auteurs néoplatoniciens utilisés. Bien entendu, ces problèmes sont particulièrement importants quand on étudie la tradition indirecte (notamment byzantine) d'un texte néoplatonicien ou quand on passe en revue les sources (notamment néoplatoniciennes) d'un texte byzantin. Dans l'exposé qui suit, après un bref aperçu sur les raisons d'être de ces problèmes, nous essaierons de répondre rapidement à ces questions, que nous avons divisées, pour des raisons de méthodologie (malgré le caractère factice de cette répartition, ainsi que de toute autre), à des questions se rapportant d'une part à la mention des noms d'auteurs, d'autre part au contenu de leurs ouvrages.

A. *Les raisons d'être du phénomène*

Le concept de "copyright" n'existait pas à Byzance, en tout cas sous la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, où tout ce que nous mettons par écrit doit être suivi de notre nom soit dans l'original soit dans les copies qui en ont été faites et qui doivent reproduire à l'identique le modèle utilisé.

En fait, les Byzantins ne se sentaient pas obligés de signer leurs ouvrages, surtout lorsqu'il s'agissait de moines voulant rester dans l'anonymat qu'imposait la vie chrétienne ou quand leurs œuvres avaient été conçues et réalisées dans des buts pédagogiques, comme il se produisait avec les exercices scolaires. Ils ne se sentaient pas non plus obligés de mentionner leurs sources, leur identification étant plus facile pour eux que pour nous aujourd'hui. De plus, dans certains cas, ils ne pouvaient pas les mentionner car ils ne les connaissaient pas, eux non plus, notamment quand ils utilisaient des ouvrages de remploi dans lesquels les noms d'auteur avaient été omis ; par ailleurs, certaines formes qu'avait investies l'écrit philosophique d'orientation exégétique à Byzance, comme celle du florilège (*supra*, 2, A), favorisaient la création de ce type de problèmes ; il en est de même à propos de certaines mises en page, comme celles dont il a été précedemment question (*supra*, 2, B).

Enfin, l'idée d'un contenu "intouchable" leur était plutôt étrangère, surtout quand il s'agissait des œuvres littéraires d'importance ; bien au contraire, obéissant à l'idéal de la *mimèsis*, les auteurs byzantins se

croyaient en général permis, ou, mieux, obligés de rester aussi près que possible du modèle utilisé, notamment quand il s'agissait des modèles antiques. Le phénomène est courant, à titre d'exemple, chez les historiens byzantins, qui se répètent parfois de manière littérale ; ainsi, Georges Kédrènos (fin XIe–début XIIe s.) reprend l'œuvre de Jean Skylitzès (*ca* 1050–1100/1125).[76] Ajoutons, aussi, qu'il existait parfois des versions parallèles pour le même ouvrage ; le cas est fréquent, entre autres, dans le domaine historiographique, par exemple avec la *Suite* de Georges le Moine (*Georgius Continuatus*).[77] Enfin, mentionnons le caractère pédagogique qu'avait parfois la *mimèsis*, considérée comme la meilleure méthode pour apprendre les auteurs étudiés : en effet, si l'on avait appris à rédiger in imitant avec réussite le style adopté par l'auteur de l'œuvre étudiée, c'est que l'apprentissage en avait été parfait.

Ces remarques peuvent être appliquées également aux commentaires néoplatoniciens en usage à Byzance. Elles expliquent également pourquoi les imbroglios au niveau des auteurs utilisés et des textes cités sont fréquents et posent des problèmes récurrents dans le cadre de l'écdotique des textes philosophiques byzantins, notamment pour ce qui concerne le volet néoplatonicien (*infra*, 3, D).

B. *Comment reproduisait-on les extraits néoplatoniciens à Byzance ?*

En simplifiant quelque peu, nous affirmerons que, du point de vue du texte, trois types de citation s'avèrent possibles : la citation littérale, la citation intégrant certains éléments textuels provenant de l'extrait utilisé, et, enfin, la citation libre. Dans les florilèges ou les recueils de scholies byzantins, les textes sont en principe reproduits à l'identique (ou avec des variantes) par rapport à l'original employé (*supra*, 2, C). Dans les commentaires byzantins, l'on rencontre les trois types de citation mentionnés,[78] la citation littérale (ou, parfois, le deuxième mode de citation) étant en principe signalée (signalé) dans la marge des manuscrits avec des signes qui ressemblent aux guillemets actuels.

---

[76] Il en est de même à propos de Nicéphore Bryennios, Jean Zonaras, Constantin Manassès …; voir Hunger, *Die hochsprachiliche profane Literatur*, I, p. 392.

[77] *Ibid.*, p. 349.

[78] Pour cette raison, chaque type de citation devra être différencié et différemment signalé dans l'apparat de sources, ainsi que nous l'avions proposé (et appliqué) au sein de notre édition de Théodore Prodrome (voir n. 43), t. I, fasc. 3, p. 379–81.

Un auteur byzantin reproduisant un extrait néoplatonicien pouvait avoir recours, comme il a été signalé précédemment (2, C) :

– au texte néoplatonicien lui-même ;
– à un commentaire byzantin (ou même néoplatonicien) reproduisant cet extrait suivant un des modes précédemment mentionnés ;
– à un florilège ou à un recueil de scholies reproduisant cet extrait de façon littérale ou quasi littérale.

Deux éléments doivent être pris en considération. Tout d'abord, la manière dont l'auteur byzantin reproduisait cet extrait était nécessairement tributaire de la forme que celui-ci avait dans la source utilisée, les modifications se faisant uniquement du premier mode de citation vers le troisième et non pas dans le sens inverse : autrement dit, une citation littérale, provenant de l'original néoplatonicien soit directement soit de manière indirecte (d'une étape intermédiaire de sa transmission), pouvait devenir une citation libre, alors que le phénomène inverse était impossible.

Deuxièmement, le processus décrit peut rendre l'étude de l'histoire de ces textes particulièrement complexe, parce que, dans les commentaires byzantins, les florilèges ou les recueils utilisés par les auteurs byzantins, les modes de citation décrits (qu'il s'agisse d'un seul mode ou, à la fois, de plusieurs) pouvaient avoir été pratiqués à plusieurs reprises.

Ainsi, en schématisant quelque peu, il est possible d'affirmer qu'un extrait néoplatonicien utilisé dans un commentaire, un florilège ou un recueil d'extraits peut provenir d'un extrait néoplatonicien, plus étendu ou égal, en matière de longueur, au précédent, utilisé dans un commentaire, un florilège ou un recueil d'extraits antérieurs au précédent, et que ce dernier extrait peut provenir d'un troisième extrait néoplatonicien, plus étendu ou égal, en matière de longueur, au dernier, utilisé dans un commentaire, un florilège ou un recueil d'extraits antérieurs au dernier et ainsi de suite…

C. *Les problèmes d'attribution : omissions et modifications*

Les problèmes d'attribution consistent en l'omission ou la modification d'un nom d'auteur, alors que celui-ci figurait *en principe* dans l'original utilisé. Ils peuvent survenir (a) en tête d'un commentaire ou (b) en tête de certains passages autonomes reproduits au sein de florilèges ou de recueils d'extraits nommément attribués à des auteurs précis ; ils sont susceptibles de concerner (c) des noms d'auteurs cités à titre de source

utilisée au sein d'un ouvrage plus vaste, par exemple dans un commentaire. Dans certains cas, le contenu est modifié, lui aussi, et donne une autre allure au problème d'attribution. Nous donnons dans la suite quelques indications sommaires à propos de ces cas de figure.

(i) *Manque du nom d'auteur dans le titre*
Des raisons qui expliquent l'absence de certains noms d'auteur dans le titre ont précédemment été mentionnées : modestie monacale, caractère scolaire de l'ouvrage et autres. Tel est le cas, par exemple, des œuvres que Chortasménos destinait à ses étudiants, comme la Métaphrase qu'il avait composée : dans l'original, l'auteur n'avait pas marqué son nom.[79] Ces omissions de nom volontaires, effectuées au sein des textes byzantins, ne concernent pas le développement consacré aux néoplatoniciens. En revanche, quand les omissions de nom concernent la transmission à Byzance des ouvrages plus anciens, elles peuvent porter sur des textes néoplatoniciens.

(ii) *Manque du nom d'auteur en tête d'un extrait*
Dans le cas des florilèges ou des recueils composés d'extraits, la présence ou l'absence des noms d'auteur respectifs sont dus à la façon dont ceux-ci étaient portés sur l'original (étaient-ils notés ou non ?) et sur les hasards de la transmission, certains noms ayant pu disparaître au cours de copies successives.

(iii) *Manque du nom d'auteur au sein d'une citation*
En règle générale, les Byzantins ne mentionnaient pas leurs sources, même quand ils les reproduisaient littéralement. Ainsi la Métaphrase que Jean Chortasménos a composée pour ses étudiants (voir Aperçu [b]) comporte plusieurs extraits provenant du commentaire de Théodore Prodrome et de celui de Jean Philopon ;[80] dans l'original de l'auteur, aussi bien que dans les autres manuscrits de ce texte, les noms des deux auteurs, que Chortasménos connaissait, ont été omis,[81] sans doute à cause du caractère scolaire de la Métaphrase.

---

[79] Cacouros, « Un commentaire inédit », p. 179.

[80] Ioannis Philoponi *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*, éd. M. Wallies, Reimer, Berlin 1909 (*CAG* XIII 3) ; démonstration dans « Un commentaire inédit », p. 185–96 (avec tableaux comparatifs).

[81] *Ibidem*, p. 154–57 pour les particularités que présente l'original de l'auteur et p. 185–93 pour les sources.

(iv) *Changements de nom*

Plusieurs facteurs peuvent être à l'origine des changements de nom survenus en tête d'un ouvrage ou d'un extrait reproduit au sein d'un florilège ou d'un recueil; il en est de même à propos de ceux qui altèrent la paternité des citations faites à l'intérieur d'un ouvrage. À vrai dire, les modifications, accidentelles ou volontaires, concernant les noms d'auteur cités dans les titres ne demandent pas à être présentées par nous-mêmes, car elles ont déjà été citées et analysées, plusieurs siècles auparavant, dans l'exposé que les commentateurs néoplatoniciens consacrent à cette question.

En effet, l'étude des pseudépigraphes s'effectue au sein des préfaces néoplatoniciennes et plus précisément, comme l'on devait s'y attendre, dans le cadre de l'examen général de l'authenticité (τὸ γνήσιον) des ouvrages aristotéliciens;[82] cette dernière question, ainsi qu'il a précédemment été signalé, fait partie des six (à huit) points correspondant au second schéma introductif.[83] Au sein des développements néoplatoniciens intéressant notre présentation – dans la mesure où ils offrent un panorama sur les raisons d'être des modifications des noms d'auteurs dans les titres – quatre raisons sont citées comme sources majeures des problèmes d'attribution.[84]

Plus précisément, les raisons d'être des modifications, accidentelles ou volontaires, des noms d'auteurs sont dues aux facteurs suivants: homonymie (accidentelle) entre deux auteurs différents ou entre deux ouvrages différents; recherche de la vaine gloire (κενοδοξία), lorsqu'un auteur inconnu et insignifiant (ἀφανὴς καὶ εὐτελής) attribue sciemment son ouvrage à un auteur ancien et réputé; amour honteux du gain (αἰσχροκέρδεια), lorsqu'on compose un ouvrage dans le seul but de le

[82] Voir signalements du traitement général de l'authenticité dans I. Hadot, «Les Introductions», p. 105; Ead., «La division», p. 251 n. 12; Westerink, «Alexandrian commentators», p. 343; *Prolégomènes*, p. xlvi; Hoffmann, «Catégories et langage selon Simplicius», p. 65; Kotzia-Panteli, Ο "Σκοπός" *των Κατηγοριών*, p. 15; dans la suite, les références seront faites de manière exclusive aux développements compris dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 16, 25, 29–31 … et, surtout, aux p. 144–55.

[83] Voir *supra*, p. 183–84.

[84] L'ensemble des commentaires néoplatoniciens traitant de cette question, six au total (Ammonius, Philopon, Olympiodore, Simplicius, David [Élias] pour les *Catégories* et David pour l'*Eisagôgè* de Porphyre), sont cités et étudiés dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 144–49 (pour le contenu des extraits néoplatoniciens correspondants) et 149–55 (étude). Sur les problèmes liés à l'authenticité des ouvrages aristotéliciens, l'on peut consulter, parmi les auteurs byzantins, les explications fournies par Phôtios (Photius, *Bibliothèque*, t. VIII, «*Codices*» *246–256*, texte établi et traduit par R. Henry, Les Belles Lettres, Paris 1974 (Collection byzantine), n° 251, p. 191.24–32).

vendre en l'attribuant à un auteur connu ; affection (εὔνοια) à l'égard d'un maître que l'on veut honorer (πρὸς τιμήν).[85]

À ces quatre raisons générales, l'on a pu ajouter une cinquième, qui intéresse directement notre examen sur les attributions erronées et qui figure uniquement dans le commentaire de David (Élias)[86] aux *Catégories*. En effet, celui-ci consacre une mention spéciale au cas de noms d'auteurs parfois disparus au sein des compilations ou des florilèges (ἐκλογαί) au profit, précisément, des noms des auteurs mêmes de ces compilations. Il s'agit, d'après les éléments fournis dans cet exposé, du cas où le nom de l'auteur d'une collection vient remplacer un ou plusieurs nom(s) d'auteurs parmi ceux qui ont été mis à contribution au sein du florilège.[87]

---

[85] Nous avons suivi, dans notre présentation, l'ordre des quatre raisons adoptée par David dans ses *Prolégomènes* (les termes grecs cités dans notre texte proviennent de cette source) : γίνεται δὲ νόθον σύγγραμμα κατὰ τέσσαρας τρόπους · (1) ἢ γὰρ δι' ὁμωνυμίαν, καὶ ταύτην διττήν · (1a) ἢ γὰρ δι' ὁμωνυμίαν τῶν συγγραψαμένων (1b) ἢ δι' ὁμωνυμίαν τῶν συγγραμμάτων · (1a) καὶ δι' ὁμωνυμίαν τῶν συγγραψαμένων, ὡς ὅταν εὑρεθῶσι δύο τινὲς ὁμωνύμως λεγόμενοι καὶ ποιήσῃ ὁ μὲν εἷς σύγγραμμα Περὶ ψυχῆς, ὁ δὲ ἕτερος σύγγραμμα Περὶ οὐρανοῦ [...] (1b) δι' ὁμωνυμίαν δὲ τῶν συγγραμμάτων, ὡς ὅταν εὑρεθῶσί τινες διαφόρῳ ὀνόματι λεγόμενοι καὶ ποιήσωσιν ἀμφότεροι συγγράμματα τὸν αὐτὸν σκοπὸν ἔχοντα [...] τότε γὰρ διὰ τὴν τῶν συγγραμμάτων ὁμωνυμίαν νοθεία γίνεται· νομίζεται γὰρ τὸ ἐκείνου τοῦ ἄλλου εἶναι καὶ τὸ τοῦ ἄλλου ἐκείνου. (2) Κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον γίνεται νόθον σύγγραμμα διὰ φιλοτιμίαν ἤτοι κενοδοξίαν, ὡς ὅταν τις εὑρεθῇ ἀφανὴς καὶ εὐτελὴς καὶ βουλόμενος ποιῆσαι τὸ οἰκεῖον σύγγραμμα ἀναγινώσκεσθαι ἐπιγράψῃ ὄνομα ἀρχαίου καὶ ἐνδόξου ἀνδρός, ἵνα διὰ τῆς ἀξιοπιστίας τοῦ ἀνδρὸς δεκτὸν τὸ παρὸν αὐτοῦ φαίνηται σύγγραμμα. (3) Κατὰ τρίτον δὲ τρόπον γίνεται νόθον σύγγραμμα δι' αἰσχροκέρδειαν, ὡς ὅταν τις βουλόμενος πόρον ἑαυτῷ περιποιήσασθαι ποιήσῃ σύγγραμμα καὶ ἐπιγράψῃ ἀρχαίου τινὸς ὄνομα [...] (4) Κατὰ τέταρτον δὲ τρόπον γίνεται νόθον σύγγραμμα δι' εὔνοιαν τοῦ οἰκείου διδασκάλου· καὶ γὰρ πολλοὶ ποιοῦσι συγγράμματα καὶ διὰ τὴν εὔνοιαν τὴν πρὸς τὸν διδάσκαλον τὸ ὄνομα τοῦ οἰκείου διδασκάλου ἐπιγράφουσιν [...] (Davidis *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium,* éd. A. Busse, Reimer, Berlin 1904 (*CAG* XVIII 2), p. 81.18–82.18 ; cet exposé fait partie de la Πρᾶξις ά des *Prolégomènes* à l'*Eisagôgè* ; au sein de cette πρᾶξις (p. 80.5–83.6), le commentateur présente brièvement les points du second schéma introductif qui devaient être passés en revue par les auteurs néoplatoniciens avant que ceux-ci n'entament l'étude du texte d'Aristote, et, dans ce cas précis, l'examen de l'*Eisagôgè* de Porphyre ; parmi ceux-ci, figure, bien entendu, la question de l'authenticité (τὸ γνήσιον, p. 81.12–82.24) d'un ouvrage et c'est dans ce cadre que s'effectue l'examen des pseudépigraphes par David ; voir Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 148–49 pour le contenu de ce passage.

[86] Sur l'attribution (erronée) à Élias, effectuée par A. Busse, du commentaire aux *Catégories* par David, voir I. Hadot, « The Role of the Commentaries on Aristotle », p. 176 n. 7 (la référence à l'édition d'A. Busse est fournie dans la note suivante).

[87] La citation est : ἢ διὰ τὸ ἐκλογὰς εἶναι ἐνομίσθησαν τοῦ αὐτοῦ εἶναι τοῦ ποιήσαντος τὰς ἐκλογὰς καὶ οὐχὶ τῶν πρωτοτύπων συγγραφέων (Eliae *In Porphyrii Isagogen et in Aristotelis Categorias commentaria*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1900 [CAG XVIII 1], p. 128.18–20) ; le terme de ἐκλογαί, rendu par « extraits » (Simplicius, *Commentaire sur*

Aux éléments fournis par les exposés néoplatoniciens, l'on peut ajouter que, lorsqu'un nom d'auteur faisait défaut pour une des raisons évoquées plus haut (*supra*, 3, Ci–iii), les copistes l'ajoutaient parfois, en commettant éventuellement des erreurs d'attribution ; dans ces cas, les copistes suivants reprenaient en principe l'indication erronée. L'on peut ajouter aussi, pour ce qui concerne de manière plus précise Byzance, que les changements de nom voulus se produisaient souvent lorsque les auteurs étaient des philosophes condamnés par l'Église, comme Maxime le Confesseur (ou Jean Philopon). Quant à la possibilité, déjà mentionnée dans le texte cité de David, d'avoir recours à des noms d'auteurs bien connus et "de bonne presse", elle n'était pas rare à Byzance.

– *Psellos, un prête-nom fréquent.* Ainsi, Michel Psellos a fréquemment servi de "prête-nom" à Byzance, à cause précisément de la notoriété dont il jouissait. En effet, son nom pouvait remplacer celui d'un auteur plus ancien, mais de mauvaise réputation, ou celui d'un auteur plus récent, mais qui était moins connu ou qui n'avait pas marqué son nom sur son original pour une des raisons évoquées plus haut.

Ainsi, comme il a été montré au terme d'un long débat, il n'est pas l'auteur d'un traité intitulé Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικήν (*Abrégé de la Logique d'Aristote*), bien que son nom soit cité au titre de ce texte dans un manuscrit tardif. En effet, cet opuscule en grec correspond aux *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne et le problème de l'attribution, erronée, à Psellos a été masqué pendant longtemps par celui de savoir si les *Summulae* sont la traduction de la Σύνοψις ou si le phénomène s'était produit dans le sens inverse. Ainsi, plutôt que d'étudier la tradition manuscrite de la Σύνοψις, on s'était attardé sur le faux problème de l'attribution à Psellos ou à Pierre d'Espagne. Une traduction en grec (sous forme d'extraits) des *Summulae*, localisée au sein de trois autographes de Georges Scholarios, dans lesquels il réclame « expressément pour lui la paternité de la traduction grecque », a montré que le dernier était l'auteur de cette traduction.[88]

---

les Catégories, p. 147), correspond en effet à des recueils composés de passages provenant de différents auteurs.

[88] Cette question avait longtemps préoccupé les érudits, depuis les travaux de K. Prantl, qui lui en avait attribué la paternité, en se fondant précisément sur le témoignage de certains manuscrits tardifs ; voir aperçu récapitulatif dans *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. VIII, p. vi–viii (citation provenant de la p. viii ; la traduction est éditée *ibidem*, p. 283–337) ; cf. L. G. Benakis, « Ἡ *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους Λογικὴν* καὶ ὁ Μιχαὴλ Ψελλός », *Ἑλληνικὰ* 16 (1958–1959), p. 222–6 et Hunger, *Die hochsprachiliche profane Literatur*, I, p. 32–33 et n. 112.

D'après nous, il ne peut pas être non plus, pour des raisons liées à la tradition manuscrite, l'auteur de certains opuscules de contenu logique qui lui ont été attribués dans l'édition récente de son œuvre philosophique et qui sont en effet plus tardifs, datant notamment de l'époque paléologue.[89] Nous pouvons affirmer qu'il n'est pas non plus l'auteur d'une *metaphrasis* du livre II des *Seconds Analytiques* parue en latin à Venise en 1575 pour la simple raison que ce texte constitue la traduction de la Métaphrase de Jean Chortasménos, à plusieurs reprises mentionnée au cours de notre présentation ; plus de détails sont donnés dans le contexte approprié.[90] Enfin, pour clore cette énumération qui pourrait être plus longue, précisons qu'il n'est pas non plus, pour des raisons liées d'une part à la structure de l'œuvre et d'autre part à sa transmission, l'auteur du commentaire à la *Physique*, qui lui est attribué dans la tradition tardive de ce texte[91] et qui est dû au kalame d'un auteur paléologue dont le nom est aisément précisable ;[92] comme dans le cas précédent, cette œuvre a été traduite et publiée en latin au XVI[e] siècle (Venise 1554).

Par conséquent, toute attribution à Psellos est *a priori* sujette à caution et devrait être soumise à un examen attentif avant qu'elle ne soit admise.

(v) *Changement de nom et variation de contenu*

Enfin, ainsi qu'il a été signalé plus haut, des formes doubles attribuées à des auteurs différents circulaient parfois à Byzance pour le même

---

[89] Michaelis Pselli *Philosophica Minora*, éd. J. M. Duffy et D. J. O'Meara, vol. I, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, éd. J. M. Duffy, Teubner, Stuttgart – Leipzig 1992 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Le problème lié à la paternité de Psellos qui est évoqué dans notre texte est étudié *in extenso* dans l'ouvrage cité à la note 1.

[90] Éléments signalés et développés dans le cadre de l'édition de la Métaphrase, qui fait partie de celle du *Corpus Chortasmenianum* ; voir n. 44.

[91] L. G. Benakis a consacré plusieurs développements aux théories de ce "Psellos" (par exemple, « Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil. Ein unedierter Kommentar zur Physik des Aristoteles von Michael Psellos », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 [1961], p. 215–38), ou à l'usage que celui-ci a réservé aux sources anciennes (par exemple : Id., « Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil. Die aristotelischen Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44 [1962], p. 33–61) ; ces articles ont été commodément repris, dans leur quasi totalité, dans L. G. Benakis, *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες*, Parousia, Athènes 2002, p. 335–58 et 359–87. L'attribution à Psellos est considérée comme établie par Hunger, *Die hochsprachiliche profane Literatur*, I, p. 33 (qui renvoie à cet égard aux travaux de L. G. Benakis).

[92] Nous avons communiqué les éléments constituant ce dossier à M. P. Golitsis afin qu'ils fassent l'objet d'un article préparé en commun.

ouvrage. Ce phénomène vaut également pour les textes byzantins qui étaient destinés à l'exégèse, par exemple les commentaires nouveautestamentaires,[93] et pas uniquement pour les commentaires philosophiques. Plus précisément, ces types de textes *n'étaient pas considérés comme "clos"*; par conséquent, ils étaient constamment susceptibles d'être remaniés au fil de temps soit par leur auteur – ce qui serait compréhensible[94] – soit, aussi, par des personnes qui, en y intervenant, leur conféraient une nouvelle forme, similaire mais pas identique à la précédente et mieux adaptée à leurs besoins.[95] Ces remarques supplémentaires expliquent la présence des versions similaires ou parallèles pour le même ouvrage, la forme de départ étant néoplatonicienne et la forme d'arrivée byzantine.

D. *En guise de conclusion: l'écdotique néoplatonicienne et le "casse-tête" byzantin, l'écdotique byzantine et le "casse-tête" néoplatonicien*

Il résulte de l'examen sommaire effectué plus haut que les textes philosophiques byzantins présentent, à l'exception des problèmes d'attribution et de contenu qui leur sont propres (*supra* 3, A, C), plusieurs problèmes qui concernent de façon plus spécifique le legs néoplatonicien. En effet, la manière dont les Byzantins lisaient et consultaient (*supra*, 2), citaient et employaient (*supra*, 3) les textes néoplatoniciens crée fréquemment des problèmes liés à l'histoire de leur transmission (textes néoplatoniciens et byzantins confondus) et, à la fois, aux jeux complexes de formes et d'attributions, qui suivaient cette transmission. Si le premier type de

---

[93] Voir, par exemple, le problème d'attribution (Jean VIII Xiphilin, Jean de Chalcédoine, sans oublier Théophylacte de Bulgarie) dans le cas du commentaire aux quatre évangiles compris dans le *Paris. gr.* 234 (voir notre notice dans P. Géhin *et alii*, *Les manuscrits grecs datés des XIII*^e^ *et XIV*^e^ *siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France*. II. *Première moitié du XIV*^e^ *siècle*, Bibliothèque nationale de France – Institut de Recherche et d'Histoire des Textes – Brepols, Paris – Turnhout 2005 (Monumenta Palaeographica Medii Aevi) , n° 17, (p. 47–49).

[94] C'est le cas de Néophytos, revenant sans cesse sur les corpus qu'il avait organisés pour ajouter d'éléments supplémentaires (cf. Cacouros, «Néophytos Prodromènos copiste et responsable», p. 198 et 201; Id. «Le lexique», p. 198–199, 200–201), ou celui de Chortasménos, constamment modifiant, entre autres, la métaphrase qu'il avait organisée (cf. Cacouros, «Un commentaire byzantin inédit», p. 154–7; 173–4; Id., «Rapport», *Livret EPHE–IV*^e^ *section* 15 (1999–2000), p. 84: «…un texte en évolution»).

[95] C'est, par exemple, le cas de Théodore Métochite, qui a commenté le Περὶ ἐνυπνίων καὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς en paraphrasant légèrement les scholies correspondantes de Michel d'Éphèse (H. J. Drossaart Lulofs [éd.], *Aristotelis De Insomniis et de divinatione per somnum*. A new Edition of the Greek Text with the Latin transl., Brill, Leiden 1947 [Philosophia Antiqua, 2], p. lxxvii, cité dans Hunger, *Die hochsprachiliche profane Literatur*, I, p. 38 et n. 144).

problèmes est plus directement lié à l'histoire des textes et des doctrines, le second concerne davantage l'écdotique.

Dans les deux cas, les textes néoplatoniciens et les textes byzantins se trouvent liés avec des rapports d'"enveloppé" et d'"enveloppant", de "contenu" et de "contenant", de texte "en creux" et de texte "en relief". Dans le cas des textes néoplatoniciens, le "contenant" correspond à la tradition byzantine, alors que les textes néoplatoniciens sont le "contenu", véhiculé et transmis, de manière directe ou indirecte, par les Byzantins. En effet, si ces textes ont été conservés, c'est, comme il a été signalé précédemment (*supra*, 1), presque entièrement grâce aux Byzantins. En revanche, dans le cas des commentaires byzantins, l'"enveloppant" est le legs néoplatonicien, cernant le "contenu" du texte byzantin du point de vue des sources.

Face à cette situation particulièrement complexe, l'éditeur d'un commentaire néoplatonicien se trouve *a priori* en mauvaise posture vis-à-vis de la tradition byzantine, qui constitue fréquemment pour lui un véritable "casse-tête". Il en est de même, mais pour des raisons différentes, à propos de l'éditeur d'un commentaire philosophique byzantin vis-à-vis de la tradition néoplatonicienne.

• Dans le cas de l'édition d'un texte néoplatonicien, l'éditeur peut espérer que la transmission de ce texte à Byzance n'a pas suivi (ou n'a pas suivi uniquement) les méandres décrits plus haut (2, A–C ; 3, C[i]–[v]). Bien entendu, dans tous les cas, mais, surtout, lorsqu'il s'agit d'une tradition complexe, il devra procéder en pratiquant les règles de la critique textuelle, tout en sachant que leur application risque de se heurter souvent aux écueils qui jalonnent la transmission des textes classiques – et, fréquemment, des textes néoplatoniciens – à Byzance.

Parmi ceux-ci, mentionnons de manière particulièrement brève les suivants :[96]

– le problème des "éditions" byzantines des textes néoplatoniciens : si leurs leçons sont en principe meilleures par rapport à celles des traditions textuelles "non éditées" ou "non remaniées", c'est parce qu'elles sont pour la plupart dues au travail déployé par les philologues byzantins ; par conséquent, contrairement à ce qu'un philo-

[96] Un aperçu plus général de ces problèmes est fourni dans Cacouros, « La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance », Chapitre IIC : « Aventures de textes sous les Paléologues, mésaventures de philologues », p. 34–36.

logue d'aujourd'hui pourrait croire, elles ne livrent pas (en tout cas nécessairement) un état du texte plus ancien;[97]

– les problèmes dus au caractère scolaire de certaines branches de la tradition des textes néoplatoniciens; en effet, ces branches correspondent fréquemment à une production moins soignée et destinée à un usage scolaire, comme il se passe, par exemple, à partir du XIIIe siècle, avec les manuels de l'*Hypotyposis astronomicarum positionum* de Proclus;[98]
– les problèmes créés par le "dépeçage" systématique des textes néoplatoniciens en extraits (2, A–B), que l'on a souvent du mal à localiser dans les florilèges, sans oublier la difficulté que présente l'enquête sur leur origine, qui devra compléter celle de leur localisation.[99]

Afin de rémédier à ces problèmes, l'éditeur doit procéder en enlevant progressivement les couches successives de la tradition byzantine pour arriver aussi près que possible du noyau véritablement néoplatonicien: l'établissement du texte à éditer en dépend.

• Dans le cas de l'édition d'un commentaire byzantin, les données sont différentes, étant donné que, cette fois, le "contenant" est le texte néoplatonicien. Pour cette raison, les enjeux sont, eux aussi, différents.

Tout d'abord, l'éditeur doit définir les sources, directement ou indirectement employées dans la formation du commentaire. Puis, il est appelé à se prononcer sur le type (ou les types) d'usage que l'auteur byzantin en question a réservé(s) à ses sources; ce dernier examen lui permettra aussi de contrôler et d'affiner les résultats obtenus lors de la première étape de son étude. Par conséquent, l'éditeur, sans se limiter à la localisation des sources néoplatoniciennes, devra aussi essayer de définir la manière dont celles-ci parviennent jusqu'au texte qu'il édite; autrement dit, il devra se pencher aussi sur l'histoire de cette transition. Ainsi, il devra se former un avis précis sur le caractère littéraire ou non des citations néoplatoniciennes et sur l'éloignement qu'il constate, du point de vue des transmissions successives, isolées ou réitérées, linéaires ou latérales, par rapport au texte de départ.

---

[97] Voir développement *ibidem*, p. 35.
[98] «Deux épisodes inconnus», p. 604–15.
[99] Voir développement dans «La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance», p. 35.

Mais qu'en est-il dans la pratique ? L'éditeur des textes byzantins, mal armé et souvent peu renseigné sur les pratiques évoquées, et qui étaient courantes à Byzance (mieux : systématiques), se contente fréquemment de citer, dans l'apparat des sources, les œuvres néoplatoniciennes correspondantes, sans penser aux témoignages byzantins, fréquemment nombreux, qui se situent entre les textes néoplatoniciens et le commentaire byzantin qu'il édite. Ainsi, bien que les références aux néoplatoniciens soient devenues de nos jours un *topos* obligatoire dans les éditions des textes byzantins, elles sont très souvent isolées et fragmentaires, et cette insuffisance risque d'altérer l'étude des sources véritablement utilisées par l'auteur du texte, mais, également, de fausser entièrement toute réflexion sur la transmission des doctrines citées dans le texte en question.

ENTRE COMPILATION ET ORIGINALITÉ LE CORPS PNEUMATIQUE DANS L'ŒUVRE DE MICHEL PSELLOS

Eudoxie Delli

C'est en se fondant sur l'étude du concept de corps pneumatique chez Michel Psellos que nous voudrions contribuer aux travaux de ce colloque[1] consacré aux bibliothèques des néoplatoniciens. Notre exposé, qui s'inscrit dans le cadre général de notre thèse en préparation,[2] se veut une première approche du thème du corps pneumatique, que nous retracerons du point de vue des sources utilisées par Psellos. Mais il faut tout d'abord situer notre auteur et son œuvre, afin de définir le contexte de cette présentation ainsi que les textes sur lesquels nous fondons cet exposé.

On est au sein de la renaissance[3] du néoplatonisme à Byzance, ou plus exactement du retour à ses sources. Michel Psellos se veut le continuateur de la pensée néoplatonicienne :[4] les historiens en vont jusqu'à faire de lui le « précurseur de la Renaissance ».[5] Mérite-t-il vraiment ce titre ? Y a-t-il dans ses textes des signes qui nous annoncent une célébration de l'"humain" ? Et dans quel sens pourrait-on faire ressortir de

---

[1] Je voudrais vivement remercier tout d'abord Mme C. D'Ancona pour son invitation à ce colloque et de façon plus particulière, M. M. Cacouros pour m'avoir invitée à participer à la table ronde consacrée à Byzance et, également, pour ses conseils et suggestions pour la rédaction de cet article. Enfin mes remerciements les plus sincères vont à M. D. O'Meara pour ses remarques au cours de ce colloque.

[2] *Le concept de l'imagination (phantasia) chez les auteurs néoplatoniciens et dans l'œuvre philosophique de Michel Psellos*, sous la direction des MM. Ph. Hoffmann et M. Cacouros.

[3] A. P. Kazhdan et A. W. Epstein (éds), *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, University of California Press, Berkeley – London 1985 (The Transformation of the Classical Heritage, 7) ; P. Lemerle, *Cinq études sur le XIème siècle byzantin*, Éd. du CNRS, Paris 1977 (Le monde byzantin, 6) ; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Duckworth, London 1983 (Duckworth Classical, Medieval, and Renaissance Editions).

[4] Michel Psellos, *Chronographie*, éd. É. Renauld, I, Les Belles Lettres, Paris 1926 (Collection des Universités de France), p. 136, ch. XXXVIII.

[5] B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, PUF, Paris 1949, p. 210 ; voir éléments biographiques sur Psellos dans M. Cacouros, *De la pensée grecque à la pensée byzantine*, dans *Encyclopédie philosophique universelle*, IV, PUF, Paris 1998, lemme 77, p. 1371.

ses écrits cette tendance ? Psellos opte à plusieurs reprises[6] pour la « vie intermédiaire » de l'âme (τὴν μέσην στᾶσαν ζωήν),[7] qu'il considère la plus conforme pour son temps, aussi bien pour la vie avec les autres qu'avec le corps. Quelle pourrait être l'influence de ces idées sur l'œuvre philosophique et sur la conception et l'élaboration de la médiété de l'âme et plus précisément sur la *phantasia*, qui est la puissance de l'âme médiane par excellence ? Psellos s'oppose en effet aux représentants de la théologie mystique et du "chaldaïsme" de son temps, qui soutenaient que l'homme peut atteindre sa perfection en dehors de toute opération intellectuelle en abolissant ou en affaiblissant les puissances "intermédiaires" de son âme. Le fait qu'à la suite de Proclus il ait redonné de l'importance aux "intermédiaires" – catégorie à laquelle appartiennent la *phantasia* et le corps pneumatique – pourrait être significatif.

Le corps pneumatique, le "corps de l'âme",[8] constitue en effet un pont entre l'immatériel et le matériel, mais aussi un principe mobile et changeant à l'intérieur de l'âme, qui assure sa cohésion et sa plasticité. Nous essaierons de montrer comment Psellos forge cette notion : la terminologie qu'il utilise, le contexte lexical qui définit le réseau conceptuel et construit sa problématique (c'est-à-dire sa définition, sa substance, ses traits essentiels et sa fonction) en montrant en même temps ses sources, qui révèlent ses lectures abondantes et qui témoignent de sa double dépendance envers les néoplatoniciens ainsi qu'envers les chrétiens.

En effet, Psellos dépend surtout de Jean Philopon en ce qui concerne sa conception de l'âme, ce qui n'exclut pas de ses textes l'influence de Proclus, qui est d'ailleurs son initiateur au néoplatonisme et son modèle incontestable ; à tout cela s'ajoutent les sources plus proprement chrétiennes. Ainsi notre exposé est divisé en deux parties : (i) l'élaboration de la doctrine du corps pneumatique dans les opuscules sur l'âme de Michel Psellos et l'influence du commentaire sur le *De anima* de Jean Philopon ; (ii) le corps pneumatique dans son *Commentaire des Oracles Chaldaïques* et l'influence de Proclus, de Synésius et de Grégoire de Nysse.

---

[6] C. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, V, Presse de Phényx – Maisonneuve, Venise – Paris 1876, p. 256–57.

[7] Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, Libraire de A. Κορομηλά – Maisonneuve, Athènes – Paris 1874, p. 202–3; éd. Renauld, *Chronographie*, p. 75, ch. VIII, 5–6.

[8] *Michael Psellus, Orationes panegyricae*, éd. G. T. Dennis, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1994 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), *orat.* 4.49–51 : ἡ δ' ἐξ ὑπερορίας ἀρχὴ ἡ ἀπὸ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφὴ καὶ ἐπάνοδος.

Le choix de textes de Psellos est indicatif et non exhaustif.[9] Pour la plupart des textes parallèles, je me suis appuyée sur l'apparat des sources de l'édition de D. J. O'Meara.[10] Je n'en ai tiré que ce qui était nécessaire pour cet article, mais bien évidemment je n'en ai pas épuisé toutes les possibilités.

1. *Le corps pneumatique dans les traités de l'âme : Psellos et Philopon*

A. C'est dans l'opuscule 13 intitulé *Recueils différents et divers*, qui occupe une place importante des *Philosophica Minora* II et où il est question des différentes puissances (δυνάμεις) de l'âme, que Psellos emploie le terme et la notion de corps pneumatique au cœur de la problématique de l'âme irrationnelle :

> καὶ ἡ ἄλογος δὲ ἐπιδιαμένει τῷ πνευματικῷ σώματι, ὃ ἐκ τῶν τεττάρων μέν ἐστιν, ἐκ τοῦ πλεονάζοντος δὲ ἀέρος καλεῖται πνευματικὸν καὶ γήινον. τοῦτο τὸ σῶμα κατὰ τὴν φλυαρίαν τῶν Ἑλλήνων ἐπιφέρει ἡ ψυχή, καὶ κολαζομένη αἰσθάνεται· οὐ γὰρ ἂν εἶχεν αἰσθάνεσθαι χωρίς τινος σώματος. Τί δὲ τὸ σῶμα τὸ ἐναέριον; οὐχὶ καὶ τοῦτο ἀσώματον; λύσις· ἀλλ' ἐπιφέρεται καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ μετὰ τὸ καθαρθῆναι ἡ ψυχὴ ἀποβάλλεται καὶ ταύτας καὶ τὸ ἀέριον σῶμα. πάλιν δὲ ἐπιφέρεται ἕτερον σῶμα αὐγοειδὲς ἢ ἀστροειδές. εἰ γὰρ ἀεικίνητός ἐστι, δεῖ ἔχειν ἀιδίως ἐξημμένον τι σῶμα κατὰ τὴν φλυαρίαν τῶν Ἑλλήνων. Αἱ γνωστικαὶ καὶ ζωτικαὶ δυνάμεις ἐν τῷ πνεύματι ἵδρυνται, αἱ ζωτικαὶ δὲ καὶ ἄλογοι φοιτῶσι καὶ εἰς τὸ σῶμα (p. 34.17–29).

Dans cet extrait, Psellos met en place presque tous les traits essentiels de la définition du corps pneumatique : sa terminologie, son étymologie issue de sa substance "éthérienne" (par un surplus d'air) qui désigne sa subtilité et sa souplesse ; ses rapports intimes avec l'âme irrationnelle, dans la mesure où il lui sert de siège où résident l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ; son rôle, qui consiste à donner à l'âme un corps apte à sa purification – afin que le châtiment et l'expiation de l'âme soient possibles, il faut en effet que l'âme soit unie à un corps capable

---

[9] Les passages examinés se trouvent dans *Michaelis Pselli Philosophica Minora*, vol. II, éd. D. J. O'Meara, Teubner, Leipzig 1989 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), désormais abrégé en *P. M. II*, et dans Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, éd. L. G. Westerink, J. L. Beijers N. V., Utrecht 1948.

[10] Cette édition a été d'un grand secours pour nous. Nous avons ajouté ou modifié certaines références selon les nécessités de notre sujet.

de sentir et de souffrir ; la place qui lui est assignée dans la hiérarchie des corps, comme intermédiaire et transitoire, place qui témoigne clairement de sa dépendance vis-à-vis de Proclus ;[11] son lien indirect, par l'intermédiaire de l'âme irrationnelle, avec le corps terrestre (ce lien est établi grâce à la puissance médiatrice de la *phantasia*, qui d'une part appartient à l'âme irrationnelle et d'autre part se lie au corps terrestre) ; enfin, sa durée jusqu'à l'expiation des fautes de l'âme.

Si on compare le passage de Psellos avec ceux de Philopon, on remarque que Psellos compile à partir du prologue du commentaire sur le *De anima* de Philopon,[12] qui fournit un aperçu synthétique[13] de la psychologie de ce dernier. C'est peut-être pour cette raison que le compilateur l'a choisi :

> ἡ δὲ ἄλογος οὐκέτι ἐν τούτῳ ἔχει τὸ εἶναι· ἐπιδιαμένει γὰρ καὶ μετὰ ἔξοδον τὴν ἐκ τούτου τῆς ψυχῆς, ὄχημα καὶ ὑποκείμενον ἔχουσα τὸ πνευματικὸν σῶμα, ὃ καὶ αὐτό ἐστι μὲν ἐκ τῶν τεσσάρων, λέγεται δὲ ἐκ τοῦ πλεονάζοντος τοῦ ἀέρος, ὥσπερ καὶ τοῦτο γήινον λέγεται ἐκ τοῦ πλεονάζοντος. καὶ πόθεν δῆλον, εἰ ἐν τούτῳ ἔχει τὸ εἶναι ἡ ἄλογος ζωή; μᾶλλον δὲ πρότερον, πόθεν ὅλως ὅτι ἐστὶ πνευματικὸν σῶμα; τοῦτο γὰρ πρῶτον δίκαιον ζητῆσαι εἰ ἔστιν ὅλως, εἶτα δεῖξαι ὅτι ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἄλογος ζωή. πόθεν οὖν ὅτι ἐστὶ τὸ πνεῦμα; (p. 17.19–26) [...] ἐξ ἀνάγκης καὶ τὸ καθαρθῆναι δι' ἀλγύνσεως αὐτῇ γενήσεται· (p. 17.32–33) [...] ἀλλ' εἰ ἀσώματος ἡ ψυχή, ἀδύνατον αὐτὴν παθεῖν. πῶς οὖν κολάζεται; (p. 18.1–2) [...] ἐπεὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ τὸ ἀσώματον ὑπ' οὐδενὸς ἂν πάθοι. ποῖον οὖν σῶμά ἐστι τὸ ἐξημμένον αὐτῆς; οὐ δήπου τοῦτο· ἀνελύθη γὰρ εἰς τὰ ἐξ ὧν συνέστηκεν· ἀλλὰ τοῦτο τὸ πνευματικὸν ὃ λέγομεν. ἐν τούτῳ οὖν ἐστι πάντως διὰ τοῦτο ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ τούτου ἐστὶν ἀχώριστα. (p. 18.6–10) [...] τότε τοίνυν καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἀποτίθεσθαι μετὰ τούτου τοῦ ὀχήματος, τοῦ πνεύματος λέγω· εἶναι δέ τι καὶ μετὰ τοῦτο ἄλλο τι ἀιδίως αὐτῆς ἐξημμένον σῶμα οὐράνιον καὶ διὰ τοῦτο ἀίδιον, ὅ φασιν αὐγοειδὲς ἢ ἀστροειδές. τῶν γὰρ ἐγκοσμίων οὖσαν ἀνάγκη πάντως ἔχειν τινὰ κλῆρον ὃν διοικεῖ, μέρος ὄντα τοῦ κόσμου· καὶ εἰ ἀεικίνητός ἐστιν καὶ δεῖ αὐτὴν ἀεὶ ἐνεργεῖν, δεῖ ἔχειν ἀιδίως ἐξημμένον τι σῶμα ὃ ἀεὶ ζῳοποιήσει (p. 18.24–30).

[11] Procl. *In Tim.*, ed. E. Diehl, Teubner, Leipzig 1906 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), III, p. 236.31 sq., p. 298.12 sq. Cf. aussi, Proclus, *The Elements of Theology*, éd. E. R. Dodds, Clarendon, Oxford 1963², prop. 205–211, p. 180–85.

[12] Joh. Philop. *In De an.*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1897 (*CAG* XV), p. 1–21.

[13] Jean Philopon, *Commentaire sur le De anima d'Aristote, traduction de G. de Moerbeke*, éd. critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke, Publ. Universitaires – Béatrice Nauwelaerts, Louvain 1966 (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum), ch. II, p. xxi, n. 1.

La comparaison des deux passages montre que Psellos suit Philopon presque littéralement.[14] Son style fragmentaire est toutefois bien différent par rapport à celui de Philopon : le développement de la pensée de ce dernier est mieux structuré, avec des articulations logiques élaborées et une argumentation systématique, dense et ordonnée. La subtilité et la cohérence de Philopon ne sont pas celles de Psellos.

Alors que l'exposé de Philopon sur le corps pneumatique, qui occupe presque neuf pages,[15] se fait de façon linéaire dans un seul texte, celui de Psellos se trouve dispersé dans plusieurs extraits figurant dans différents opuscules.[16]

Nous avons ici un exemple clair de la manière dont Psellos traite ses sources et accentue la distance qui le sépare de ses prédécesseurs néoplatoniciens. Sans nier leurs affinités évidentes, nous constatons un changement de méthodologie qui ne laisse pas intact le contenu. S'il suit les néoplatoniciens du point de vue doctrinal et terminologique, nous ne pouvons pas dire autant pour ce qui est de la méthodologie et de la forme de l'écrit, qui doit son rythme à ses exigences pédagogiques. Il s'agit probablement de notes sommaires destinées à l'usage de ses élèves[17] de la Faculté de Philosophie à Constantinople.

Une comparaison encore plus proche des textes met en vedette aussi quelques modifications intéressantes :

[14] C. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Sa vie, son œuvre philosophique, son influence*, Leroux, Paris 1920, p. 196–97 : « S'il a placé sa confiance dans l'École d'Alexandrie, il n'a voulu conserver que la partie spéculative de sa doctrine ».

[15] Philop. *In De an.*, p. 12–20.

[16] Par exemple, Psellos n'adopte pas – ou plutôt n'emploie pas dans le même contexte – l'explication des apparitions des fantômes de Philopon (σκιοειδῆ φάσματα, *In De an.*, p. 19.18–19), mais reprend à son compte le rôle du *pneuma* dans l'Hadès en tant que sujet des empreintes de la *phantasia*, dans l'opuscule 40 de ses *Philosophica Minora*, I, éd. J. M. Duffy, Teubner, Stuttgart – Leipzig 1992 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 144.6–145.15. Dans ce cas, Psellos s'inspire de la *Sentence* 29 de Porphyre, sur laquelle voir *Porphyre. Sentences sur les intelligibles*, texte grec, traduction française, introduction, notes et lexique. Études réunies sous la direction de L. Brisson, Vrin, Paris 2005 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 32), p. 590–606. Voir aussi *Michaelis Pselli Theologica*, II, éd. L. G. Westerink – J. M. Duffy, Teubner, Munich – Leipzig 2002 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), opuscule 5, p. 51, 124–144.

[17] Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, IV, p. 204; *Chronographic*, II, p. 77, ch. X, l.2–4 (τὸ γάρ τοι τῆς διδασκαλίας σχῆμα καὶ τὸ τῶν ἐρωτώντων διάφορον ἐπὶ πᾶσαν ἐπιστήμην προήγαγεν).

– Premièrement au niveau des termes : Psellos ne se sert pas de l'ὄχημα[18] qui suggère un mouvement. Il préfère au contraire un terme plus statique, σῶμα, dont l'élément changeant[19] est moins accentué, et qui est plus apte à faire ressortir son rôle dans la purification de l'âme. Nous verrons un peu plus loin que le terme "véhicule" sera aussi utilisé par Psellos, mais de manière moins systématique et moins précise. De plus, il remplace l'expression ὑποκείμενον ἔχουσα de Philopon avec le verbe ἐπιφέρει, qui indique le mouvement inverse. Il procède de la même façon avec les verbes ἀποβάλλεσθαι et ἀποτίθεσθαι.
– Deuxièmement, nous remarquons un contre-sens ou une méprise de Psellos vis-à-vis de Philopon. En identifiant le corps pneumatique au corps terrestre (καλεῖται πνευματικὸν καὶ γήινον) contrairement à Philopon, il obscurcit son caractère intermédiaire entre l'incorporel et les niveaux inférieurs de corporéité, c'est-à-dire le corps terrestre.
– Pour finir, on remarque l'expression dédaigneuse (κατὰ τὴν φλυαρίαν τῶν Ἑλλήνων), comme d'habitude chez Psellos chaque fois qu'il a des « curiosités coupables »,[20] alors que Philopon se passe complètement de remarques de ce type dans cette œuvre.

B. Le deuxième passage de Psellos sur le corps pneumatique, issu de l'*Omnifaria Doctrina* (ch. 56, p. 40) et, plus précisément, de la section consacrée à l'âme (ch. 21–65), montre l'importance accordée à cette notion : le fait même qu'il a jugé utile d'aborder ce sujet dans la plus didactique de ses œuvres laisse entrevoir que le corps pneumatique joue un rôle important, dans la mesure où il se situe entre les puis-

---

[18] Sur la notion de "véhicule" de l'âme, outre l'ouvrage de référence (qui rassemble toute la bibliographie antérieure) de M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen–System–Entwicklung*, begründet von H. Dörrie, Band 6 : *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der Seele als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002, *Bst.* 165 (= p. 122–28, textes, et p. 374–401, commentaire), et l'article récent de M. Zambon, « Il significato filosofico della dottrina dell' ὄχημα dell'anima », dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico, 42), p. 305–35, voir la thèse de St. Toulouse, *Les théories du véhicule de l'âme : génèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme* (EPHE, 2001).

[19] Chez Philopon on trouve le terme εὔπλαστον (*In De an.*, p. 20.12–13). Psellos exploite toutes les possibilités présentées par cet élément dynamique, dont la substance éthérienne est commune au corps pneumatique et aux démons, dans les traités *De daemonibus*.

[20] E. A. Leemans, « Michel Psellos et les Δόξαι περὶ ψυχῆς », *L'Antiquité classique* 1 (1932), p. 203–11, en part. p. 210 : « …il est impossible de ne pas penser à ces expressions dédaigneuses comme ληρωδία, φλυαρία etc. dont se sert Psellos chaque fois qu'il a des curiosités coupables, soit qu'en réalité il méprise ce qu'il se donne cependant la peine de citer ou de résumer, soit qu'il veuille simplement se mettre à couvert ».

sances séparées de la matière, qui appartiennent à l'âme seule, et les puissances qui agissent grâce au corps matériel.[21] Psellos reprend à son compte cette doctrine en variant la terminologie utilisée et en soulignant l'omniprésence de la *phantasia*, qui est capable d'agir sur toutes les puissances de l'âme :

> Πόσαι αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ τίνες. Τῆς ψυχῆς ἡ μὲν ἀντιληπτική τίς ἐστι δύναμις, καθ' ἣν τῶν ὄντων ἀντιλαμβάνεται· ἡ δὲ παθητική, καθ' ἣν διατίθεται οἰκείως καὶ ἀλλοτρίως· ἡ δὲ πρακτική, καθ' ἣν πρὸς τὰς πράξεις ἑκουσίως ὁρμᾷ. καὶ τῶν δυνάμεων τούτων ἄλλαι μὲν ἀπόλυτοί εἰσι καὶ μόνης τῆς ψυχῆς, ἄλλαι δὲ τοῖς λεπτοῖς καὶ αὐγοειδέσιν ἐποχοῦνται σώμασι, τινὲς δὲ πνεύματι ἐνύλῳ συνυφεστήκασιν, αἱ δὲ τελευταῖαι εἰς τὸ ὀστρεῶδες σῶμα ἀποτελευτῶσιν. ἡ δὲ φανταστικὴ δύναμις πρὸς πάσας τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς παραπέφυκε καὶ οἷον ἐκμάττεται ταύτας, καὶ ταῖς μὲν κρείττοσι τὰς ὑποδεεστέρας ἀποτυποῖ, ταῖς δὲ ὑποδεεστέραις τὰς κρείττονας. ἀποτυπουμένη γὰρ τὰς νοερὰς δυνάμεις τῇ διανοίᾳ ταύτας ἐπισφραγίζεται, καὶ αὖθις ἀποματτομένη τὰ διανοήματα τῷ νῷ ταῦτα ἐγκατατίθεται.

L'auteur byzantin reprend à son compte le classement précis des degrés de "corps de l'âme" tel que Proclus l'avait établi dans son commentaire sur le *Timée*,[22] classement qui était devenu classique chez la plupart des néoplatoniciens tardifs. Ce qui attire notre attention dans ce passage c'est l'expression qui désigne le corps pneumatique : il parle d'« esprit dans la matière, ἔνυλον πνεῦμα »,[23] ce qui évoque les ἐνυλώτερα ὀχήματα (« véhicules plus matériels ») de Proclus (repris par ailleurs par Psellos lui-même, qui tantôt parle lui aussi de ἔνυλοι χιτῶνες).[24] Ces termes mettent en avant la substance presque matérielle de ce corps qui oscille[25] entre l'éther et la terre. La combinaison de deux termes presque contradictoires souligne le côté dynamique, voire changeant, de ce corps, ce qui est par ailleurs une marque déterminante de chaque aspect de la "médiété" néoplatonicienne. Mais alors comment la continuité des

---

[21] Il s'agit d'une œuvre qui était destinée à l'empereur Michel VII Parapinakis qui était son élève. Voir aussi Wilson, *Scholars of Byzantium*, p. 156.

[22] Cf. *supra*, p. 214, note 11.

[23] Cf. aussi sur l'expression ἔνυλον εἶδος chez Psellos les passages dans Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, IV, p. 309.7–8 ; *Michaelis Pselli Scripta Minora*, I, p. 149.16–25.

[24] Ce qui sera cité dans la suite de notre exposé au sujet du *Commentaire des Oracles Chaldaïques*.

[25] La conception du "corps pneumatique" comme zone à la frontière du corporel et de l'incorporel doit être associée avec celle de *methorion* (μεθόριον), qui occupe une place importante dans l'anthropologie de Psellos. Cf. par exemple *Michaelis Pselli Oratoria minora*, éd. A. R. Littlewood, Teubner, Leipzig 1985 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), orat. 1, p.1.12–2.22 ; *P. M. II*, opusc. 12, p. 23.23–24.

différentes puissances de l'âme et différents niveaux de corporeité, qui leur correspondent, est-elle assurée ?

Le facteur qui assure cette continuité et qui fonctionne comme un centre "modulateur"[26] est la *phantasia*, la faculté qui est capable de créer des images. Dans cette perspective, le corps pneumatique, siège de l'âme irrationnelle et par conséquent de la *phantasia*, devient le "laboratoire" d'un vaste panorama d'images, d'empreintes et de reflets de toutes sortes qui influencent l'âme dans sa totalité. Le vocabulaire de Psellos au sujet de la *phantasia* se révèle redevable non seulement de Philopon,[27] mais aussi de l'exégèse néoplatonicienne de la théorie rhétorique d'Hérmogène,[28] surtout à propos de la définition de la *mimêsis*.

Ce passage nous offre la base théorique du rapprochement de la *phantasia*, et indirectement du corps pneumatique et du véhicule phantastique, avec la rhétorique, rapprochement qui est déjà présent dans le commentaire de Proclus sur le *Cratyle*.[29]

2. *Le corps pneumatique dans le commentaire des Oracles chaldaïques : Psellos, Proclus et alii*

Psellos aborde les problèmes philosophiques dans un esprit d'observation et de rigueur : c'est pourquoi on le voit dénoncer le "chaldaïsme"[30] au

[26] Cf. aussi Synésius de Cyrène, dans son *Traité sur les songes*, où le *pneuma* phantastique est considéré comme « sens des sens (αἴσθησις γὰρ αἰσθήσεων) », dans Sinesio di Cirene. *Opere*, a cura di A. Garzya, UTET, Torino 1989 (Classici Greci), [5], p. 98. Cf. R. C. Kissling, « The ΟΧΗΜΑ-ΠΝΕΥΜΑ of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene », *American Journal of Philology* 43 (1922), p. 318–30. Voir aussi Philopon, *In De an.*, p. 19.35–36.

[27] Voir (Ps.)-Philopon, *In De an.*, p. 515.26–29 : οὕτω καὶ ἡ φαντασία δύναται καὶ ὡς ἓν καὶ ὡς δύο λαμβάνεσθαι, διότι τῶν μὲν αἰσθητῶν τὸ διῃρημένον εἰς ἓν συναθροίζει, τῶν δὲ θείων τὸ ἁπλοῦν καὶ ὡς ἄν τις εἴποι ἑνιαῖον εἰς τύπους τινὰς καὶ μορφὰς διαφόρους ἀναμάττεται.

[28] Pour l'influence sur la théorie proclienne de la *phantasia* du commentaire de Syrianus sur Hermogène (Syriani *In Hermogenem Commentaria*, I–II, ed. H. Rabe, Teubner, Leipzig 1892–1893 [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana]), voir S. Gersh, *Proclus' Theological Methods. The Programme of Theol. Plat. I 4*, dans C. Steel et A.-Ph. Segonds (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink†, Leuven University Press – Les Belles Lettres, Leuven – Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy, 26), p. 15–27, en part. p. 25.

[29] Procl. *In Crat.*, éd. G. Pasquali, Teubner, Leipzig 1908 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), § 121, p. 71.23–72.7. Cf. aussi *P. M. II*, opusc. 45, p. 158.23–26.

[30] Voir le texte *Accusation du Patriarche Michel Cérulaire*, dans *Michaelis Pselli Scripta Minora*, I, p. 232–328.

profit de la raison humaine et de l'universalité, ramenées à des lois certaines.[31] Mais en même temps il n'hésite pas à puiser aux sources les plus diverses, auxquelles il a recours dans le but explicite de maîtriser l'irrationnel par le raisonnement. Son système philosophique est fortement charpenté pour lutter contre le vertige du "merveilleux" (très répandu dans la société byzantine de son temps), bien qu'il soit attiré lui aussi par l'irrationnel.[32]

A. Les trois derniers passages qui concernent notre sujet sont tirés de son *Commentaire des Oracles Chaldaïques*.[33] Les extraits choisis sont aussi importants pour l'étude du corps pneumatique, dans la mesure où Psellos enrichit sa terminologie et sa problématique ; les groupes de mots, qui reviennent à propos du corps pneumatique dans un contexte bien différent par rapport à celui des *Traités de l'âme*, témoignent une fois de plus qu'il emprunte ses idées surtout à Proclus ;[34] mais en même temps il s'adonne à souligner les affinités et les différences des textes néoplatoniciens qu'il exploite vis-à-vis de la doctrine chrétienne au sujet de l'immortalité de l'âme irrationnelle et de la grâce. S'agit-il d'un contrepoids nécessaire à son penchant "coupable" pour la philosophie, ou d'un effort d'harmonisation discrète des deux traditions ? La comparaison de l'exégèse d'un *logion* chaldaïque chez Psellos et chez Proclus montre que l'auteur byzantin emprunte à ce dernier tous ses matériaux.

On constate que le *pneuma* revient chez Psellos comme un synonyme de la "tunique pneumatique", tandis que le *epipedon* indique le corps astral ou lumineux, *augoeides.* Dans ce passage, la "tunique pneumatique" de l'âme, connaturelle à l'univers sensible et destinée à la purification de l'âme, remplace le corps pneumatique. Psellos avait déjà eu recours aux « tuniques matérielles, ἔνυλοι χιτῶνες » dans un extrait de l'opuscule

---

[31] Michele Psello, *Epistola a Michele Cerulario*, éd. U. Criscuolo, Università di Napoli, Cattedra di Filologia Bizantina, 1973, §2, p. 22.32–24.72 et §5, p. 26.142–27.164.

[32] J. Grosdidier de Matons, « Psellos et le monde de l'irrationnel », *Travaux et Mémoires* 6 (1976), p. 325–49.

[33] Une traduction française commentée des « textes de Psellus relatifs aux *Oracles chaldaïques* » se trouve, en regard du grec, dans l'éd. des Places des *Oracles : Oracles chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1971 (Collection des Universités de France), p. 153–224.

[34] *Michaelis Pselli Oratoria minora*, or. 8, p. 37.209–210 : καὶ τὰ Χαλδαϊκὰ προσηρμήνευκα λόγια, τοῦ Πρόκλου δεηθεὶς ἔλαττον. Il ne faut pourtant pas oublier que L. G. Westerink, « Proclus, Procopius, Psellus », *Mnemosyne* III, 10 (1942), p. 275–80 (repris dans Id., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakkert, Amsterdam 1980, p. 1–6), a montré que Psellos dépend de Procope de Gaza pour sa connaissance de l'exégèse proclienne des *Oracles*.

Psellos, *P. M. II*, op. 38 (*Comm. des Oracles Chaldaïques*), p. 137.18–26	*Oracles Chaldaïques*, éd. des Places, fr. 104, p. 92
Χαλδαϊκὸν λόγιον. μὴ πνεῦμα μολύνῃς μηδὲ βαθύνῃς τὸ ἐπίπεδον. Ἐξήγησις. δύο χιτῶνας ἐπενδύουσιν τὴν ψυχὴν οἱ Χαλδαῖοι, καὶ τὸν μὲν πνευματικὸν ὀνομάζουσιν, ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ἐξυφανθέντα αὐτῇ, τὸν δὲ αὐγοειδῆ, λεπτὸν καὶ ἀβαθῆ, ὅπερ ἐπίπεδον ὀνομάζεται. μήτε οὖν, φησί, τὸν πνευματικὸν χιτῶνα τῆς ψυχῆς μολύνῃς ἀκαθαρσίᾳ παθῶν μήτε τὸν ἐπίπεδον αὐτῆς βαθύνῃς προσθήκαις τισὶν ὑλικαῖς· ἀλλὰ τήρησον ἀμφοτέρους ἐπὶ τῆς φύσεως, τὸν μὲν καθαρόν, τὸν δὲ ἀβαθῆ.	μὴ πνεῦμα μολύνῃς μηδὲ βαθύνῃς τοὐπίπεδον. Proclus, *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, II, p. 159.6–10 Kroll. [...], ζῴων τε εἴδη ποικίλα, καὶ τὰ ὀχήματα τὰ ἑαυτῶν ἐνυλώτερα ποιοῦσαι διὰ τῆς προβολῆς καὶ περιαμπισχόμεναι χιτῶνας παχυτέρους καὶ γενέσει φίλους, δι᾽ ὧν ἀποκρύπτουσιν ἑαυτὰς καὶ διοικίζουσιν ἀπὸ τῶν ἄλλων, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς σκηναῖς διατρίβοντες.

11 des *Philosophica Minora* II, qui montre une fois de plus sa dépendance à l'égard de Proclus.[35] Aussi le terme περιαμπισχόμεναι, utilisé dans le passage de Proclus cité, revient ailleurs sous la plume de Psellos.[36] Le participe provient du verbe περιαμπίσχομαι et signifie "revêtir tout autour": chez les néoplatoniciens, le verbe est utilisé dans le sens de "revêtir l'âme" comme une enveloppe, ce qui renvoie au περίβλημα, le terme qui désigne souvent chez les commentateurs néoplatoniciens le corps pneumatique. Le commentaire de Psellos, dans la mesure où il interprète l'oracle comme portant sur les différents "degrés" de subtileté ou grossièreté du corps pneumatique,[37] est visiblement redevable de Proclus, comme le montre l'emploi du terme «tuniques, χιτῶνες», même si la classification méticuleuse de ce dernier[38] lui fait défaut. Il

[35] Cette fois Psellos (*P. M. II*, opusc. 11, p. 23.9–15) résume un passage des *Éléments de Théologie* de Proclus (prop. 205–211, p. 180–84 Dodds).

[36] *P. M. II*, opusc. 15, p. 76.7–9: ἐχρῆν γὰρ κατὰ τὰς αὐτῶν δόξας πρακτικὸν μὲν τὸν φιλόσοφον γεγονότα τοιόνδε ἀμπίσχεσθαι σῶμα, καὶ θεωρητικὸν ἕτερον, καὶ θεουργὸν οἷον αὐτοί φασι περιφερὲς καὶ ἀστρῷον.

[37] Selon le P. des Places, *Oracles chaldaïques*, p. 176, qui rapporte l'opinion de R. Merkelbach, Psellos présente ici une interprétation allégorique de l'oracle, selon laquelle quand le νοῦς tombé s'enveloppe du véhicule astral «il s'enveloppe en même temps d'un vêtement, d'un drap (à deux dimensions: car la matière astrale est encore si mince qu'elle est sans profondeur, sans corps). Maintenant, le fragment avertit le νοῦς qui a revêtu le πνεῦμα, de ne pas le souiller et de ne pas approfondir la surface, autrement dit de ne pas faire de la surface un corps par l'adjonction de la profondeur (la troisième dimension); c'est bien la chute dans le corps qui est le vrai malheur».

[38] Cf. *supra* p. 214, note 11.

en va de même pour les images de «profondeur, βάθος»[39] et de «surface, ἐπίπεδον» de l'âme : comme le remarque le P. des Places dans sa note au fr. 104 des *Oracles Chaldaïques*, cette trace de la conception géométrique de l'âme, qui remonte au livre X des *Lois* de Platon,[40] est aussi présente dans les traités de Psellos sur l'âme.[41]

En revenant à la problématique conceptuelle du corps pneumatique et de son rôle, nous relèverons dans ce passage de Psellos la dimension éthique qui lui est attribuée à travers le thème de la purification. Psellos définit ainsi l'*ethos* dans *De omnifaria doctrina* : Ἠθός ἐστι ποιότης τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ὅταν ὑπὸ τοῦ λόγου κοσμῆται καὶ οἷον ποιότητα ἤθους λαμβάνῃ.[42] Dans l'opuscule 13 des *Philosophica Minora* II, il affirme à la suite de Philopon[43] que «le traité de l'âme nous aide à discerner l'éthique, puisqu'il est impossible d'ordonner l'*ethos* sans prendre en considération les différentes puissances de l'âme».[44]

B. Dans le passage suivant, Psellos aborde la question de l'immortalité de l'âme irrationnelle. Bien que cette problématique dépasse celle du corps pneumatique et par conséquent les limites de cet article, le passage en question permet de montrer comment le philosophe byzantin reprend à son compte les thèses fondamentales du néoplatonisme et s'efforce de les faire fusionner avec la doctrine chrétienne. L'oracle en question, fr. 158 des Places (οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῷ καταλείψεις, ἔστι καὶ εἰδώλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα, «Et tu ne laisseras pas au précipice le résidu de la matière ; mais l'image aussi a sa part dans la région baignée de lumière», trad. des Places) nous est conservé seulement par Synésius et par ce passage de Psellos ; or, le développement de ce dernier s'inspire de l'interprétation qu'avait fournie Synésius dans son *Traité sur les songes*. C'est en effet Synésius qui interprète les mots énigmatiques de l'oracle[45] comme concernant

---

[39] Cf. *P. M. II*, opusc. 9, p. 18.4–5 : Βάθος δὲ ψυχῆς ἐστιν αἱ τριπλαῖ αὐτῆς γνωστικαὶ δυνάμεις, αἱ νοεραί, αἱ διανοητικαί, αἱ δοξαστικαί, et *Extraits du commentaire de Proclus*, B, dans *Oracles Chaldaïques*, éd. É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1989 (Collection des Universités de France), p. 207.5–6.

[40] Cf. note 2, fr. 104 des Places, *Oracles Chaldaïques*, p. 92.

[41] Voir *P. M. II*, opusc. 5, p. 6–9.

[42] *De Omnifaria doctrina*, ch. 81, p. 49.2–3.

[43] Philop., *In De an.*, p. 25.3–18.

[44] *P. M. II*, opusc. 13, p. 35.6–7.

[45] Selon H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 213–26, le «résidu de la matière» dont parle l'oracle est le corps et le «précipice» est le Tartare, où seront envoyés les corps des non-inités, tandis que les théurges pourront faire remonter leur εἴδωλον dans la région supérieure : «the Oracle (...) promises

Psellos, *P. M. II*, op. 38 (*Commentaire des Oracles Chaldaïques*), p. 126.15; p. 126.22–127.1; p. 127.10–23.	Synésius, *Traité sur les songes*, éd. Garzya, [9] et [10], p. 110.
Χαλδαϊκὸν λόγιον. ἔστι καὶ εἰδώλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα. [...] ....ἐνταῦθα δὲ τὸ Χαλδαϊκὸν λόγιον εἴδωλόν φησι τὴν ἄλογον ψυχὴν τῆς λογικῆς. συμφυὴς γὰρ αὐτῇ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ χείρων ἐκείνης. [...] ὁ δὲ ὑπὲρ τὴν σελήνην τόπος ἀμφιφαής ἐστιν, ἤτοι διόλου πεφωτισμένος. λέγει οὖν τὸ λόγιον, ὅτι οὐ μόνον ἡ λογικὴ ψυχὴ ἀποκληροῦται εἰς τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον τὸν ἀμφιφαῆ, ἀλλὰ μερίς ἐστι καὶ τῷ εἰδώλῳ αὐτῆς, ἤτοι τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ, εἰς τὸν ἀμφιφαῆ τόπον ἀποκληρωθῆναι, ὅταν διαυγὴς καὶ καθαρὰ ἐξέλθοι τοῦ σώματος. ὁ μὲν γὰρ Ἑλληνικὸς λόγος, ἀθάνατον τιθεὶς καὶ τὴν ἄλογον τοῦ ἀνθρώπου ψυχήν, μέχρι τῶν ὑπὸ σελήνην στοιχείων αὐτὴν ἀνάγει· τὸ δὲ Χαλδαϊκὸν λόγιον καθαῖρον αὐτὴν καὶ ὁμόφρονα ποιοῦν τῇ λογικῇ ψυχῇ, εἰς τὸν ἐπέκεινα τῆς σελήνης τόπον τὸν αμφιφαῆ ταύτην ἀποκαθιστᾷ. Καὶ τὰ μὲν τῶν Χαλδαίων δόγματα τοιαῦτα. οἱ δὲ τῆς εὐσεβείας ὑφηγηταὶ καὶ τῶν Χριστιανικῶν δογμάτων ὑποφῆται καὶ κήρυκες οὐδαμοῦ τὴν ἄλογον ψυχὴν ἀνάγουσιν, ἀλλὰ θνητὴν διαρρήδην ὁρίζονται, ἄλογον δὲ ψυχὴν τίθενται τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν ὀρεγομένην γενέσεως. οὕτω γοῦν ὁ Νυσσαεὺς Γρηγόριος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ διέξεισιν.	Εἰ δὲ τὰ κρείττω τοῖς χείροσιν εἴξαντα τῆς κοινωνίας ἀπέλαυσε καὶ συνετέλεσεν εἰς ἰλὺν σῶμα ἀκήρατον, ὥσπερ ἰδιοποιηθὲν ὑπὸ τοῦ παραχωρηθέντος ἐν τῇ συνόδῳ κρατεῖν, ταχ' ἂν καὶ τὰ χείρω μὴ ἀντιτείναντα πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς, ἀλλ' εὐήνια καὶ καταπειθῆ, αὐτά τε ὁμαρτήσαντα, καὶ τὴν μέσην φύσιν ἀπερίσπαστον παρασχόμενα τῇ τῆς πρώτης ἡγεμονίᾳ, συνεξαιθεροῖτο ἂν καὶ συναναπέμποιτο, εἰ μὴ μέχρι παντός, ἀλλά τοι διαβαίνει τὴν τῶν στοιχείων ἀκρότητα, καὶ γεύσαιτ' ἂν τοῦ ἀμφιφαοῦς· ἔχει γάρ τινα, φησίν, ἐν αὐτῷ μερίδα, τοῦτ' ἔστιν ἐν τάξει τινὶ τοῦ κυκλικοῦ γίνεται. [...] Πόσας δὲ οἴει μεταξὺ χώρας ἐν τῷ κύτει τοῦ κόσμου, ἑτεροφαεῖς τε καὶ ἑτεροκνεφεῖς, ἐν αἷς ἁπάσαις δίαιταν ἔχει ψυχὴ μετὰ τοῦδε τοῦ πνεύματος, ἤθη τε καὶ εἴδη καὶ βίους ἀμείβουσα; ἀναδραμοῦσα μὲν οὖν ἐπὶ τὴν οἰκείαν εὐγένειαν, ἀληθείας ἐστὶ ταμιεῖον· καθαρὰ γάρ ἐστι καὶ διαφανὴς καὶ ἀκήρατος, θεὸς οὖσα καὶ προφῆτις, εἰ βούλοιτο· καταπεσοῦσα δέ, ἀχλυοῦται καὶ ἀοριστεῖ καὶ ψεύδεται·

la remontée du pneuma vers le lieu supérieur, en compagnie de l'âme. Même si les parallèles littéraux entre Psellos et Synésius sont minces, l'infléchissement que le professeur byzantin fait subir au *logion* chaldaïque – qu'il interprète comme portant sur le destin de la partie irrationnelle de l'âme – ne s'explique qu'à partir de l'interprétation de Synésius, qui, lui, avait repéré dans cet oracle la possibilité pour le pneuma de suivre l'âme dans son ascension.

Il est notoire que Psellos souhaitait concilier les doctrines philosophiques (néoplatoniciennes et autres) avec les doctrines chrétiennes ;[46] mais, comme nous le constatons dans ce passage, il était en même temps conscient des difficultés d'adapter les unes aux autres. Le passage cité compare en effet les doctrines chaldaïques, censées attribuer l'immortalité aussi à l'âme irrationnelle, avec les « guides de la piété, les prophètes et hérauts des dogmes chrétiens » (trad. des Places, p. 163) qui n'admettent l'immortalité que pour l'âme rationnelle et considèrent comme mortel tout ce qui, dans l'âme, n'est que « désir que tend à la génération » (*ibid.*). On peut certes expliquer son attitude par le fait que les textes que nous sommes en train d'examiner sont apparemment des leçons et ne visent pas à exprimer l'opinion de leur auteur mais, plutôt, à présenter objectivement les données véhiculées par la tradition scolaire. Toutefois, comme nous allons le voir, le silence même de Psellos est révélateur. Après un premier paragraphe où il identifie l'εἴδωλον dont parle l'oracle à l'âme irrationnelle, « copie » de l'âme rationnelle, Psellos aborde la présentation des trois différentes opinions : celle des Grecs (probablement Proclus),[47] celle des Chaldéens et celle des Chrétiens (Grégoire de Nysse). Il s'agit d'un procédé typique chez lui : il passe sous silence sa propre opinion, et même s'il semble plutôt se rallier ici à celle des Chaldéens, il n'entre pas, comme on s'y attendrait, dans la discussion critique : il se contente plutôt d'énumérer trois positions parallèles, sans que son opinion personnelle entre en jeu. Et pourtant,

---

the neophyte that his body (contemptuously called the "dung of matter") shall not be given over to Tartarus. [...] The Chaldaean gods promised the initiated that, contrary to the ancient Greek belief, his phantom-image (εἴδωλον) would not be relegated to Hades, but would subsist in a celestial place » (p. 213–14).

[46] *Michaelis Pselli Theologica*, I, éd. P. Gautier, Teubner, Leipzig 1989 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), opusc. 33, p. 138.50–54 ; Michele Psello, *Epistola a Giovanni Xifilino*, éd. U. Criscuolo, Università di Napoli-Cattedra di Filologia Bizantina, 1973, p. 49–57 ; *Michaelis Pselli Philosophica minora*, I, éd. Duffy, op. 3, p. 4–11 ; Michael Psellus, *De omn. doct.*, ch. 201, p. 98–99.

[47] Cf. Procl., *In Tim.*, III, p. 238.5 sq. Voir aussi Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 209, p. 182–83 Dodds et l'appendix II, p. 320.

le fait même qu'il n'utilise pas d'expressions dédaigneuses comme celle que nous avons citée plus haut pourrait être significatif. Il s'agit d'un aspect caractéristique de la manière de pratiquer la philosophie à son époque : malgré lui, Psellos nous montre par son silence comment les opinions qui risquaient d'être hérétiques devaient être bien dissimulées ou voilées.

C. Nous terminerons la présentation des extraits du *Commentaire des Oracles Chaldaïques* avec le premier vers de l'oracle 158 que nous venons d'évoquer (cité par Psellos sous la forme μηδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῷ καταλείψεις), et qui est important pour trois raisons. Tout d'abord, parce que Psellos met en relief à ce propos la fonction anagogique du corps pneumatique – qui n'est pas explicitement mentionné mais sous-entendu par son équivalent (ἢ ἐνσώματον μὲν αἰθέριον δὲ ἢ οὐράνιον). En deuxième lieu, parce qu'il assimile la purification dont il nous a parlé plus haut à un processus de "subtilisation" (ἀπολεπτύναντες), condition primordiale pour l'élan anagogique de l'âme qui entraîne avec elle vers le haut le corps terrestre.[48] En troisième lieu, parce qu'il introduit la grâce dans ce processus d'élévation, suivant sur ce point l'opinion des Chrétiens. Ce passage est très intéressant aussi en considération de la superposition de couches textuelles qu'il présente. Il s'agit en effet d'une construction où les *Oracles Chaldaïques* s'imbriquent avec les textes de Proclus, de Synésius et de Grégoire de Nysse.[49]

Dans la première partie de son explication, Psellos nous incite à ne pas abandonner le corps terrestre[50] comme un déchet. Il encourage l'homme d'ici-bas à regagner l'au-delà par un effort de "subtilisation" (ἀπολεπτύναντες), qui lui permettrait de devenir léger (κουφίσωμεν ἢ

---

[48] Cf. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, p. 308–9 (δευτέραν τοιαύτην σωματοποιΐαν).

[49] Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de vertu*, introduction et traduction de J. Daniélou, Cerf, Paris 1955 (Sources Chrétiennes, 1bis), p. 92–93.

[50] Cf. aussi *Michaelis Pselli Oratoria minora*, orat. 4.8–10 : καὶ αὐτὸ δὲ τὸ σῶμα καθαιρόμενόν τε καὶ λεπτυνόμενον ἐλαφρότατον ὄχημα τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον γίνεται, ll. 44–48 et 68–73. Les frontières entre les notions de corps terrestre et de "corps de l'âme" sont de plus en plus confuses. Psellos opère une transposition du "corps de l'âme" vers le corps terrestre. L'utilisation de la notion de "corps éthéré" et de ses synonymes est également intéressante dans les textes non philosophiques de Psellos : *Scr. Minora*, I, p. 149.15–25, p. 152.8–18 ; Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, p. 442.12–16.

Psellos, *P.M. II*, opuscule 38, p. 127.24; p. 128.4–7 et 12–17.	Proclus, Synésius, Grégoire de Nysse
Χαλδαϊκὸν λόγιον. μηδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῷ καταλείψῃς. […] παραινεῖ οὖν ἵνα καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, ὅπερ φησὶν *ὕλης σκύβαλον*, πυρὶ θείῳ ἐκδαπανήσωμεν ἢ ἀπολεπτύναντες εἰς αἰθέρα κουφίσωμεν ἢ μετεωρισθῶμεν ὑπὸ θεοῦ εἰς τόπον ἄυλον καὶ ἀσώματον, ἢ ἐνσώματον μὲν αἰθέριον δὲ ἢ οὐράνιον· […] Τὸ δὲ τοιοῦτον δόγμα εἰ καὶ θαυμάσιόν ἐστι καὶ ὑπερφυές, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ βουλήματι ἢ δυνάμει ἡ δαπάνη κεῖται τοῦ σώματος καὶ ἡ πρὸς τὸν θειότερον τόπον μετάστασις· μόνης δὲ τῆς θείας ἤρτηται τὸ πρᾶγμα χάριτος τῆς τῷ ἀπορρήτῳ πυρὶ τὴν ὕλην ἐκδαπανώσης τοῦ σώματος καὶ τὴν ἐμβριθῆ καὶ γεώδη φύσιν ὀχήματι πυρίνῳ μετεωριζούσης εἰς οὐρανόν.	*Extraits du commentaire de Proclus sur la philosophie Chaldaïque*, A, éd. des Places, p. 206.12–16. […] τῷ θερμῷ πνεύματι κουφίζουσα καὶ ποιοῦσα μετέωρον διὰ τῆς ἀναγωγοῦ ζωῆς· τὸ γὰρ πνεῦμα τὸ θερμὸν ζωῆς ἐστι μετάδοσις. Κουφίζεται δὲ ἅπαν τὸ σπεῦδον εἰς τὸν ἄνω τόπον, ὥσπερ βρίθει τὸ εἰς τὴν ὕλην φερόμενον. Synésius, *Traité sur les songes*, éd. Garzya, 10, p. 112. […] λεπτύνει γὰρ ἀρρήτως αὐτὸ (*scil.* τὸ πνεῦμα) καὶ πρὸς θεὸν ἀνατείνει. Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, ΘΕΩΡΙΑ II, 191 (388c–389a), éd. Daniélou, p. 92–93. […] καὶ τὸ ἑαυτοῦ προσάγειν σῶμα τῇ ἱερουργίᾳ καὶ σφάγιον γίνεσθαι μὴ νεκρούμενον, ἐν τῇ ζώσῃ θυσίᾳ καὶ λογικῇ λατρείᾳ, μὴ παχείᾳ τινὶ καὶ πολυσάρκῳ τοῦ βίου περιβολῇ καταβλάπτειν τὴν ψυχήν, ἀλλ' ἀπολεπτύνειν, οἷόν τι ἀράχνιον νῆμα, τῇ καθαρότητι τῆς ζωῆς πάντα τὰ τοῦ βίου ἐπιτηδεύματα καὶ ἐγγὺς εἶναι πρὸς τὸ ἀνωφερές τε καὶ κοῦφον καὶ ἐναέριον, τὴν σωματώδη ταύτην μετακλώσαντα φύσιν ἵνα, ὅταν τῆς ἐσχάτης ἀκούσωμεν σάλπιγγος, ἀβαρεῖς τε καὶ κοῦφοι πρὸς τὴν φωνὴν τοῦ κελεύοντος εὑρεθέντες, μετάρσιοι δι' ἀέρος ἅμα τῷ Κυρίῳ φερώμεθα, ὑπὸ μηδενὸς βάρους ἐπὶ τὴν γῆν καθελκόμενοι. Ὁ γάρ, κατὰ τὴν τοῦ ψαλμῳδοῦ ὑποθήκην, ἐκτήξας ὡς ἀράχνην τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, τὸν ἀερώδη ἐκεῖνον χιτῶνα περιεβάλετο ἐκ κεφαλῆς εἰς ἄκρους πόδας διήκοντα.

μετεωρισθῶμεν) et capable de cet élan.[51] Tous les verbes et les adjectifs qui se succèdent suggèrent une mobilité, une évolution dans la direction de l'ἀπολεπτύνειν. La qualification de *lepta* que nous avons déjà vu attribuée aux "tuniques" de l'âme revient, cette fois sous la forme d'un verbe. On remarque l'usage du même terme (λεπτύνει) dans l'extrait de Synésius au sujet de l'esprit "phantastique", mais aussi dans le passage de la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse.[52] Le thème de la "subtilisation" est développé aussi par Grégoire de Nysse dans son explication allégorique du "vêtement sacerdotal", où la tunique aérienne désigne la vie vertueuse.

Cet élan anagogique, qui n'était qu'une image dans le *Phèdre*[53] de Platon, devient chez Psellos une voie éthique concrète pour celui qui par sa propre ἀπολέπτυνσις s'identifie à son "corps pneumatique" et à sa substance éthérienne. Mais pour réussir dans son effort, Psellos se hâte d'ajouter que l'homme doit être soutenu par la grâce de Dieu (allusion à la Résurrection). Psellos s'efforce donc de montrer que le vrai sens de l'ἀπολέπτυνσις est saisi par la pensée chrétienne.

Les passages que nous venons de présenter montrent jusqu'à quel point la doctrine psellienne du corps pneumatique s'enracine dans la tradition néoplatonicienne tardive. Son attitude générale à l'égard de cette tradition semble plutôt neutre et objective, même ambivalente ; cependant, le choix même des textes qu'il compile témoigne de son effort d'harmoniser la pensée chrétienne avec celle des ses prédécesseurs antiques, ainsi que son intention de revitaliser la pensée de son temps par un mouvement de retour vers la tradition antique, en montrant son accord foncier avec le dogme chrétien. Sa conscience poussée de l'historicité, tant dans le domaine de l'histoire de la philosophie que dans l'histoire générale, justifie le caractère syncrétique de ses œuvres et l'éclectisme qu'on lui reproche souvent.

Si, à l'aide des passages examinés, l'on veut retracer le profil du compilateur, on peut distinguer deux tendances principales. D'une part, il est clair que Psellos fait surtout siennes les doctrines de Philopon lorsqu'il examine la notion du corps pneumatique au sein de la problématique

---

[51] Voir aussi *P. M. II*, opusc. 38, p. 132.1–14 où Psellos expose les différents moyens suggérés (par les Chaldéens, par Grégoire de Nazianze, par Platon) pour fortifier le "véhicule" de l'âme.

[52] J. Daniélou, « Grégoire de Nysse et le néoplatonisme de l'école d'Athènes », *Revue des Études Grecques* 80 (1967), p. 26–32 ; H. Merki, *Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa,* Fribourg (sans nom d'éditeur) 1952 (Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln, 113).

[53] 246 D *sq*., 251 B. Cf. aussi *Timée*, 69 B.

de l'âme : il abrège Philopon, en modifiant seulement quelques termes. Cette attitude pourrait se justifier par le fait qu'en reproduisant Philopon il ne risquait pas tellement de se trouver "hors la loi" puisque Philopon était chrétien, bien que hérétique.[54] On a d'autre part suggéré l'influence de Némésius[55] et l'on pourrait aussi se demander si les deux, Némésius et Philopon, ne sont pas eux aussi redevables d'une source commune, qui se situerait alors à l'intérieur du corpus médical[56] – et plus précisément dans la tradition de la physiologie de Galien[57] – en ce qui concerne la notion du *pneuma psychikon* et le mélange – union de l'âme avec le corps.

Mais il est surtout évident que Psellos plonge dans l'univers proclien.[58] Ce qui est intéressant de signaler, c'est la façon de laquelle Psellos aborde cette source païenne et pourtant cruciale : son procédé

---

[54] Leemans, « Michel Psellos et les Δόξαι περὶ ψυχῆς », p. 209 : « Or, si l'on songe à la façon dont au IXe siècle, Photius parle encore de Philoponos, il est suprenant de constater qu'on a choisi comme manuel un ouvrage de cet hérétique » ; Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle*, p. 157–58 : « Que Psellos ait reproduit, sous une forme abrégée, le traité de Philopon, de préférence à tous les écrits des autres commentateurs d'Aristote, cela est facile à comprendre. Outre que Jean Philopon avait acquis une grande notoriété dans le monde grec, syriaque et arabe, il possédait aux yeux des chrétiens l'avantage sur les commentateurs païens d'Aristote, d'avoir modifié les doctrines du grand philosophe, toutes les fois qu'elles étaient en opposition avec les principes établis du christianisme. Puis, on ne doit perdre de vue que Philopon avait accentué la différence du platonisme et du péripatétisme en donnant le pas à l'école de Platon. Ce fut pour Psellos une raison de plus de s'y attacher ».

[55] *P. M. II*, opusc. 12, p. 27.28–29. Cf. Némésius, *De natura hominis*, éd. M. Morani, Teubner, Leipzig 1987 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), ch. 6 (Περὶ τοῦ φανταστικοῦ), p. 55–57, ch. 16 (Περὶ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς μέρους ἢ εἴδους, ὃ καὶ παθητικὸν καὶ ὀρεκτικὸν καλεῖται) p. 73–75, ch. 12, p. 68, ch. 13, p. 68–71. Voir aussi Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, éd. critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke et J. R. Moncho, Brill, Leiden 1975 (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1), p. xxxiii–xxxiv, sur le rôle du *pneuma* comme notion-limite chez Némésius.

[56] Cf. R. Todd, « Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's *De anima* », *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), p. 103–10 (avec bibliographie).

[57] *P. M. II*, opusc. 19, p. 90.16–17 ; p. 91.11–92.16 ; p. 92.18–93.9 : ἀλογία – ἐμψυχία – φανταστικὸν πνεῦμα, à comparer avec la notion de ψυχικὸν πνεῦμα – πνεῦμα.

[58] M. Cacouros, « Deux épisodes inconnus dans la réception de Proclus à Byzance aux XIIIe–XIVe siècles : la philosophie de Proclus réintroduite à Byzance grâce à l'*Hypotipôsis*. Néophytos Prodromènos et Kôntostéphanos (?) lecteurs de Proclus (avant Argyropoulos) dans le *Xénôn* du Kralj », dans Steel – Segonds (éds), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, p. 589–627, en part. p. 593 : « L'intérêt de Michel Psellos pour Proclus est celui d'un érudit avide de lectures philosophiques, et non pas celui d'un professeur qui se fonderait sur Proclus pour organiser les cours qu'il donne comme *hypatos*, même s'il y utilise les doctrines philosophiques de Proclus » ; et encore « Ainsi dans le cas d'Italos, comme celui de Psellos, l'intérêt pour Proclus (et, de façon plus générale, pour la philosophie néoplatonicienne) est directement lié à l'interprétation du dogme chrétien suivant les doctrines néoplatoniciennes ».

est constant dans tous les passages du *Commentaire des Oracles Chaldaïques* que nous venons d'examiner. Psellos suit Proclus au niveau doctrinal et terminologique, mais il utilise ses textes plus librement que ceux de Philopon. Il semble être plus familier avec Proclus, il oscille entre l'admiration sans réserve et l'ironie plus ou moins élégante. On peut imaginer que ce soit sa connaissance profonde de l'œuvre proclienne qui le rend plus créatif vis-à-vis de son modèle, et qui lui permet peut-être de s'en inspirer avec une certaine liberté. Psellos garde les axes principaux de l'élaboration proclienne et en même temps il essaie de les rapprocher de la pensée chrétienne.

Bien que l'influence de Proclus soit indéniable, on peut toutefois parler d'une certaine originalité de Psellos. Celle-ci ne réside pas dans un infléchissement clairement reconnaissable de la doctrine du corps pneumatique, mais plutôt dans les ajouts que Psellos introduit, dans les choix qu'il fait de l'ensemble de la doctrine pour en transposer les éléments de son choix au sein d'une pensée qui a d'autres priorités, par rapport à celle de ses prédécesseurs néoplatoniciens. Sinon comment pourrait-on intégrer le corps pneumatique néoplatonicien au sein d'une pensée qui contient déjà, dans son arsenal conceptuel, un corps ressuscité ?

Psellos souligne la fonction purificatrice du corps pneumatique et son lien étroit avec la *phantasia*, alors qu'il n'en va pas de même pour la fonction propédeutique de ce corps, que l'on trouve chez Philopon (cf. ὑποκείμενον ἔχουσα, scil. l'âme, *supra*). Dans l'*Omnifaria Doctrina* mais aussi dans ses traités sur l'âme,[59] Psellos rejette ou passe sous silence cette fonction, pour se rallier plutôt de la doctrine chrétienne qui veut l'union immédiate de l'âme au corps, sans intermédiaires. Nous avons vu également qu'il suit les chrétiens sur la question de la résurrection. Si la "subtilité" est la condition de l'élan anagogique, le dernier mot appartient toujours à la grâce de Dieu. Peut-être Psellos a-t-il eu recours à la notion de corps pneumatique pour des propos spécifiques : il a probablement essayé d'éclairer par le biais de cette notion la médiété (μεσότης) intrinsèque à l'âme humaine, dans le but d'une part d'expliquer le statut intermédiaire de l'âme dans un contexte éthique et, d'autre part, de mettre en relation mutuelle tous les aspects et toutes les puissances de l'âme. Une vue d'ensemble de la notion du corps pneumatique chez Psellos serait à rechercher à travers un examen

---

[59] *De omn. doct.*, ch. 59, p. 41, ch. 60, p. 41, ch. 65, p. 43 ; *P. M. II*, op. 19, p. 89. 26–33.

poussé de la notion de pneuma[60] dans ses *Théologica*. On y reconnaîtrait alors une notion vaste et multiple, établissant des correspondances entre les différents degrés de la hiérarchie néoplatonicienne de l'être : on constaterait que la μεσότης est toujours en cause dans une étude parallèle de l'âme, de l'intelligence, des démons et des anges, dans la mesure où tous ces degrès convergent vers le caractère imageant de la *phantasia.* De l'examen de la notion de pneuma dans le contexte de la démonologie psellienne et de sa doctrine l'éther ressortirait alors une vision globale de ce corps,[61] « tyran à la frontière »,[62] élément « tantalien »[63] et « Sphinx »[64] qui hante l'âme par son ambiguïté dans la tension entre le « Bien et Tartare ».[65] Il nous semble que Psellos, par le biais du corps pneumatique, met en vedette le statut intermédiaire de l'âme pour forger une anthropologie qui reposerait sur une revalorisation de l'image et de la *phantasia*, là où le mysticisme lui semble insuffisant à cause de son penchant iconoclaste. Pour faire ressortir cette anthropologie, il faut également étudier la théorie psellienne des symboles – images infaillibles en tant qu'anagogiques, et dont l'influence s'exerce précisément sur cette "zone médiane" de l'âme – et sur la notion d'ἀπολέπτυνσις. L'âme phantastique, nourrie de symboles et en même temps leur formatrice, appelle l'âme rationnelle à déchiffrer la nature de l'intermédiaire. Sans renoncer au raisonnement, elle lui procure la thérapie nécessaire à son ascension, grâce à la "subtilisation" dont elle est le siège.[66] Plus encore que dans les théories développées par Psellos, on pourrait même chercher dans cet état d'esprit le présage le plus fondamental de son humanisme.

[60] *Michaelis Pselli Theologica,* I, opusc. 76, p. 302.11–303.30.

[61] Le corps pneumatique a une forme ronde (σφαιροειδές), est agile (εὔτροχον) et se meut en spirale (καθ' ἕλικα). Il assure l'unification (συνοχή) et la communication (διαπόρθμευσις) des extrêmes par sa plasticité en oscillant entre eux. Cette plasticité repose sur sa capacité de prendre les aspects, les formes et les couleurs les plus diverses (ἐξαλλαγή), grâce à sa *phantastikê energeia*. Au corps pneumatique corresponde la vue "époptique". Il est nourri des symboles et des images, lié à la puissance imagée de l'âme (εἰκαστικὴ δύναμις) et grâce à sa subtilité, il a une prescience symbolique (πρόγνωσις συμβολική). Il a aussi des sens intérieurs autres que ceux du corps physique.

[62] *P. M. II*, op. 19, p. 91.24–27.

[63] *Michaelis Pselli Philosophica Minora*, I, opusc. 43, p. 156.80–101.

[64] *Ibid.*, opusc. 44, p. 159.49–56.

[65] Procli *In Rem Publicam Commentarii* ed. G. Kroll, I–II, Teubner, Leipzig 1899–1901 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), II, p. 310.26.

[66] Sur le thème de la *subtilisation* associé à celui de l'*anagogè* chez Psellos voir *P. M. II*, opusc. 15, p. 76.13–14 ; *Michaelis Pselli Oratoria Minora*, orat. 1, p. 1.12–2.22 ; 33–38 ; 52–53, p. 4.94–96. Cf. Damascius, *In Platonis Phaedonem*, éd. L. G. Westerink, II, North-Holland Publishing Company. Amsterdam 1977, p. 70 : εἰ δὲ δέοιτο πρὸς τὴν κάθαρσιν ἱερῶν, ὡς συμβόλοις χρήσεται καὶ οὐχ ὡς περιβλήμασιν.

L'ÉCHELLE NÉOPLATONICIENNE DES VERTUS CHEZ PSELLUS ET CHEZ EUSTRATE DE NICÉE

*Aris Papamanolakis**

Dans les chapitres 66–75 de son traité *De omnifaria doctrina*,[1] ainsi que dans un opuscule Περὶ ἀρετῶν,[2] Michel Psellus (1018–v. 1078) nous présente une échelle de trois classes de vertus qui se complique par la suite dans une échelle de plus nombreux degrés. Il est notoire que la doctrine des "degrés" des vertus est devenue le bien commun de l'école néoplatonicienne surtout à partir de la *Sentence* 32 de Porphyre, qui, lui, tire du traité I 2[19] de Plotin une hiérarchie des niveaux sur lesquels s'articuleraient les vertus.[3] Or, ces niveaux deviennent de plus en plus nombreux dans le néoplatonisme tardif, et on a récemment émis l'hypothèse que Psellus pourrait nous conserver le témoignage d'un traité perdu de Jamblique sur les vertus, qui représenterait ainsi une étape dans cette multiplication de degrés. D. J. O'Meara, dans son livre récent *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, remarque que le traité de Jamblique serait « the source of a further differentiation

---

* Cet article est le fruit d'un travail qui a été présenté dans la table ronde organisée par M. Cacouros et consacrée aux "bibliothèques des Néoplatoniciens" à Byzance. Nous tenons, donc, à remercier le Prof. Cacouros, ainsi que Mme C. D'Ancona, qui ont eu la gentillesse de nous inviter au Colloque de Strasbourg. Nous tenons aussi à exprimer toute notre gratitude à Mme M. Blumenroeder de la European Science Foundation.

[1] Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, ed. L. G. Westerink, J. L. Beijers, Utrecht 1948.

[2] Michaeli Pselli *Philosophica Minora* ed. J. M. Duffy et D. J. O'Meara, II. *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* ed. D. J. O'Meara, Teubner, Leipzig 1989.

[3] Cf. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955 ; J. Dillon, « Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue », dans H.-D. Blume – F. Mann (éds), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Aschendorff, Münster 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10), p. 92–105 ; Id., *An Ethic for the Late Antique Sage*, dans L. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge U.P., Cambridge 1996 (Cambridge Companions), p. 315–35 ; C. D'Ancona, *Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Eléments de Théologie de Proclus*, in *Porphyre. Sentences sur les intelligibles*, texte grec, traduction française, introduction, notes et lexique. Études réunies sous la direction de L. Brisson, Vrin, Paris 2005 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 32), p. 139–274 ; G. Catapano, « Alle origini della dottrina dei gradi di virtù : il trattato 19 di Plotino (*Enn.*, I 2) », *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 31 (2006), 9–28.

of the scale of virtues that is common in later Neoplatonism» : le traité perdu aurait pu être encore à la disposition de Psellus, qui attribue à Jamblique une liste plus élaborée des vertus que celle exposée par Porphyre dans les *Sentences.*[4]

Dans le cadre de cette recherche collective consacrée aux "bibliothèques des Néoplatoniciens", nous nous proposons d'explorer plus de près la question des sources de la doctrine des degrés de vertus chez Psellus. Notre recherche portera également sur la réception de la doctrine des vertus chez Eustrate de Nicée (1050–1120), dans son *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*[5] et sur son importance pour la constitution de l'éthique eustratienne, qui est fondée à la fois sur la distinction quadripartite des vertus et sur la théorie aristotélicienne de la primauté de l'âme rationnelle.

1. *Jamblique, Proclus, Marinus et Psellus*

Dans le *De omnifaria doctrina*, Psellus présente une définition de trois classes des vertus, à savoir les vertus politiques, purificatrices et théorétiques. Les vertus politiques ordonnent l'âme qui est attachée au corps ; les vertus purificatrices détachent l'âme de ce dernier : une fois purifiée, l'âme s'éloigne du corps et se retourne en effet vers elle-même. Les vertus intellectuelles ou théorétiques, enfin, élèvent l'âme ainsi purifiée vers la contemplation des réalités intelligibles.[6] Cette hiérarchie des vertus s'enracine dans une hiérarchie ontologique : trois sont en effet les degrés de l'être, divin, angélique et humain. La vertu humaine est l'achèvement de l'âme rationnelle, au-dessus de laquelle se trouve l'intellect et au-dessous de laquelle se trouve l'âme irrationnelle. Or, l'homme ne peut acquérir la vertu qu'à travers la partie rationnelle de son âme : la nature humaine participe donc à la vertu par le biais de

---

[4] D. J. O' Meara, *Platonopolis*. *Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford U.P., Oxford 2003, p. 46, n. 21, signale un passage de Psellos renvoyant à Jamblique pour cette multiplication des degrés : cf. Michaeli Pselli *Philosophica Minora* II, p. 111.18–19 O'Meara : ὁ μέντοι γε Ἰάμβλιχος πλείονα κατάλογον (*sc.* des vertus) ποιεῖται.

[5] Éd. G. Heylbut, *CAG* XX (1892).

[6] Τρεῖς τάξεις εἰσὶ τῶν ἀρετῶν. αἱ μὲν γὰρ αὐτῶν κοσμοῦσι τὸν ἄνθρωπον ἤτοι τὴν μετὰ τοῦ σώματος ψυχήν· αἱ δὲ καθαίρουσι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἐπιστρέφουσι πρὸς ἑαυτήν, αἵτινες καὶ καθαρτικαὶ καλοῦνται· αἱ δὲ τελείως καθαρθεῖσαν τὴν ψυχὴν ἀπασχολοῦσιν εἰς τὴν θεωρίαν τῶν νοητῶν, αἵτινες θεωρητικαὶ καὶ νοεραὶ ὀνομάζονται (ch. 66, ll. 2–7 Westerink).

cette partie supérieure. Par contre, dans la nature angélique la vertu est intrinsèque : tous les ordres de ces substances intellectives que sont les anges en sont inséparables. Quant à Dieu, Il est au-delà de la vertu et au-delà du bien.[7] On retrouve donc le schéma familier du néoplatonisme proclien, qui articule les trois modes d'être κατὰ μέθεξιν, καθ' ὕπαρξιν, κατ' αἰτίαν :[8] on peut soit participer à la vertu (homme), soit la posséder par essence (ordes angéliques), soit la dépasser de par sa trascendence (Dieu) : ce principe que Psellus place ἐπέκεινα ἀρετῆς est en effet la source première de l'ἀρετή, qu'il transcende pourtant. L'inspiration doctrinale proclienne est reconnaissable, mais en même temps assez éloignée.

Psellus présente par la suite une échelle plus complexe des vertus, qui consiste en six degrés. Selon ce schéma, la vertu naturelle (φυσικὴ ἀρετή) est liée à l'âme en tant que principe de la vie et à ce titre se trouve aussi chez les animaux irrationels. Juste au-dessus il y a la vertu éthnique au sens le plus large du terme (ἠθική), vers laquelle tendent les hommes même s'ils n'ont eu accès à aucune éducation. On ne peut pas parler vraiment de vertus à ces deux niveaux, puisque les vertus véritables sont acquises par la raison et non pas par l'habitude pure et simple. Par contre, la vertu politique correspond à un niveau supérieur : elle est acquise par la raison et par la sagesse.[9] Encore au-dessus de la vertu politique, il y a trois degrés de vertu qui se situent sur une échelle supérieure, à savoir la vertu purificatrice, la vertu intellectuelle et la vertu théurgique. La vertu théurgique élève la partie supérieure de notre âme vers l'union avec Dieu et fait naître en nous un amour qui est qualifié de μανία, un terme qui n'est pas sans rappeler le thème proclien de la « folie amoureuse (μανία) … supérieure à toute sagesse et à toute science humaine ».[10]

---

[7] Καὶ ἄλλη μὲν ἀρετὴ θεοῦ, ἄλλη δὲ ἀγγέλου, ἄλλη δὲ ἀνθρώπου. ὡς γὰρ αἱ οὐσίαι αὐτῶν διάφοροι, οὕτω καὶ αἱ ἀρεταί. καὶ ψυχὴ μὲν κυρίως ἡ λογική ἐστί τε καὶ ὀνομάζεται· τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ψυχὴν νοῦς· τὸ δὲ μετὰ τὴν λογικὴν ψυχὴν ἄλογος ψυχὴ καὶ εἴδωλον ψυχῆς. Πάσαις δὲ ταῖς τῶν ἀγγέλων τάξεσιν ἡ ἀρετὴ συμπρόεισιν, ἄνωθεν ἀπὸ τῶν σεραφὶμ ἀρχομένη. ὁ γὰρ θεὸς ἐπέκεινα ἀρετῆς καὶ παντὸς ἀγαθοῦ καὶ πάσης τελειότητος (ch. 66, ll. 7–13 Westerink).

[8] Proclus, *El. Theol.*, prop. 65, p. 62.13–23 Dodds.

[9] Ἕξ εἰσιν οἱ τῶν ἀρετῶν βαθμοί. ἔστι γὰρ ἡ μέν τις φυσικὴ ἀρετή, ἥτις καὶ ἐν θηρίοις εὑρίσκεται· ἡ δὲ ἠθική, ἣν ἔνιοι καὶ τῶν ἀπαιδεύτων ἔχουσιν· ἡ δὲ πολιτική, ἡ μετὰ λόγου καὶ φρονήσεως κατορθουμένη (ch. 67, ll. 2–4 Westerink).

[10] Ἡ δὲ καθαρτική, ἡ καθαιροῦσα τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ παντὸς πάθους· ἡ δὲ θεωρητική, ἡ θεωροῦσα τὸν νοῦν· ἡ δὲ θεουργική, ἡ τὸ θειότατον ἡμῶν τῆς ψυχῆς ἀνεγείρουσα καὶ αὐτῷ ἑνίζουσα τῷ θεῷ καὶ τὴν θείαν ἐνεργοῦσα μανίαν (ch. 67, ll. 5–8 Westerink).

Six degrés de vertus s'enchaînent donc ici : vertus naturelles, éthiques, politiques, purificatrices, intellectuelles et théurgiques. Et pourtant dans la suite immédiate du texte la liste des vertus se complique encore davantage. Le "premier des philosophes" byzantins soutient en effet qu'au-delà de ces degrés il y a d'une part des vertus « paradigmatiques » et, d'autre part, des vertus « suprasubstantielles » : aussi bien les unes que les autres ne sauraient caractériser accidentellement un sujet, comme c'est le cas des vertus que l'homme peut acquérir ou perdre ; elles sont, au contraire, des réalités subsistantes en soi :

> Εἰσὶ δὲ καὶ ἐπέκεινα τούτων ἕτεραι ἀρεταί, αἱ μὲν οἱονεὶ παραδείγματα τῶν λοιπῶν ἀρετῶν, αἱ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν· αἵτινες οὐ συμβεβηκότα εἰσίν, ὥσπερ ἐπισυμβεβήκασιν ἡμῖν αἱ λοιπαὶ ἀρεταί, ἀλλ' οὐσίαι νοεραὶ καὶ ὑπερούσιοι (Ch. 67, ll. 8–11 Westerink).
>
> Au-délà de celles-ci il y a aussi d'autres vertus, dont certaines sont comme des paradigmes des autres vertus, et certaines sont au-delà de toute substance : elles ne sont pas des propriétés adventices, comme c'est le cas pour les autres vertus qu'il nous arrive de posséder, mais sont des substances intellectives et (même) des principes suprasubstantiels.

Les savants qui ont étudié la doctrine néoplatonicienne des "degrés" des vertus ont depuis longtemps remarqué que les quatre degrés enchaînés par Porphyre à partir du traité plotinien *Sur les vertus* (I 2[19]) étaient devenus plus nombreux chez les auteurs postérieurs. En particulier, l'étude très approfondie qui a accompagné l'édition récente du discours de Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, permet de voir à l'œuvre ce processus de multiplication des "degrés" des vertus.[11]

Dans la *Sentence* 32, Porphyre avait énuméré les vertus πολιτικαί, les vertus καθαρτικαί, les vertus de l'âme qui opère désormais selon l'intellect (νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης) et enfin les vertus παραδειγ-

---

Pour Proclus, cf. *Theol. Plat.* I 25, Saffrey-Westerink, I, p. 113.4–10. Pour l'interprétation de ce passage, où Proclus reprend à son compte la μανία du *Phèdre* 244 A, nous sommes redevables de Ph. Hoffmann, «La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις : de Proclus à Simplicius», dans A. Ph. Segonds – C. Steel, avec l'assistance de C. Luna et A. F. Mettraux (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink†*, Leuven U.P. – Les Belles Lettres, Leuven – Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf – Mansion Centre, I, 26), p. 458–89, en part. p. 463.

[11] Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds avec la collaboration de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Collection des Universités de France), en part. p. xlviii–c, et la table, p. lxxxii.

ματικαί.[12] Chez Marinus, en revanche, on retrouve une série beaucoup plus complexe :

> Πρῶτον δὴ οὖν κατὰ γένη διελόμενοι τὰς ἀρετὰς εἴς τε φυσικὰς καὶ ἠθικὰς καὶ πολιτικάς, καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας, καθαρτικάς τε καὶ θεωρητικάς, καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεουργικάς, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες ὡς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένας, ἀπὸ τῶν φυσικωτέρων τὴν ἀρχὴν ποιησόμεθα.
> (éd. Saffrey – Segonds – Luna, § 3.1–7)
>
> Tout d'abord donc, après avoir divisé les vertus selon leurs diverses espèces en vertus naturelles, morales, politiques, vertus qui sont au-dessus de celles-là, à savoir vertus purificatrices, contemplatives et vertus que l'on nomme théurgiques, pour ne rien dire de celles qui sont encore plus élevées, comme étant désormais au-delà de la condition humaine, nous commencerons par les vertus proprement naturelles (trad. Saffrey-Segonds, p. 3).

En commentant l'exposé de Marinus sur les vertus, les éditeurs signalent tout d'abord le rôle joué selon toute vraisemblance par Jamblique : celui-ci aurait introduit les deux degrés préliminaires (vertus naturelles et morales) dans le schéma quadripartite de Porphyre.[13] Ils mettent par la suite en lumière la dépendance de Psellus par rapport à la *Sent.* 32 de Porphyre ;[14] en même temps, ils remarquent que Psellus s'inspire aussi – sans trop se soucier d'être cohérent – d'une autre classification, celle-ci post-porphyrienne.[15] En effet, dans la mesure où Psellus, dans le Περὶ ἀρετῶν, reproduit la doctrine de la *Sent.* 32, il considère que

[12] Porphyre, *Sent.* 32 (la citation, p. 338.55–56 dans *Porphyre. Sentences sur les intelligibles*, [dorénavant, *Sentences* UPR 76] ; voir aussi, *ibid.*, le commentaire de L. Brisson et J.-M. Flamand, II, p. 628–30).

[13] Saffrey-Segonds-Luna, *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, p. lxxxiii.

[14] Le Περὶ ἀρετῶν est qualifié de « paraphrase de Porphyre, *Sent.* 32 » (voir la note suivante) ; en effet le passage du Περὶ ἀρετῶν, p. 109.17–23, cité par Saffrey-Segonds-Luna, reprend presque à la lettre le passage porphyrien cité plus haut :

Sent. 32, p. 338.55–57 dans *Sentences* UPR 76	Περὶ ἀρετῶν, p. 109.22–23
ἄλλο οὖν γένος τρίτον ἀρετῶν μετὰ τὰς καθαρτικὰς καὶ τὰς πολιτικάς, νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης.	ἔστι δὲ καὶ ἄλλο γένος τρίτον ἀρετῶν μετὰ τὰς καθαρτικὰς καὶ πολιτικὰς αἱ καλούμεναι νοεραί, ἐν αἷς καὶ ἡ ψυχὴ νοερῶς ἐνεργεῖ.

[15] Saffrey-Segonds-Luna, *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, p. lxxxix, n. 1 : « Cette oscillation de la terminologie de Psellus – c'est-à-dire le fait que tantôt le troisième degré est celui des vertus théorétiques, tantôt non – est due au fait que le Περὶ ἀρετῶν est une paraphrase de Porphyre, *Sent.* 32, alors que le passage du *De omn. doct.* – c'est-à-dire notre chapitre 67 – reflète la classification post-porphyrienne ».

le troisième degré des vertus est celui des vertus théoréthiques ; mais dans la mesure où il présente, dans le *De omnifaria doctrina*, un enchaînement de six vertus – vertu naturelle, éthique, politique, purificatrice, théorétique et théurgique[16] – il est redevable d'une classification plus riche, post-porphyrienne, et dans laquelle Jamblique a joué un rôle considérable. En effet, ce dernier ne serait pas seulement à l'origine de l'ajout des vertus naturelle et morale au début de l'échelle, mais aussi, selon le témoignage de Damascius, l'invention des vertus théurgiques lui reviendrait.[17]

Et pourtant dans les passages de Psellus et de Marinus que nous venons de citer on remarque la présence de degrés qui dépassent même les vertus théurgiques. Marinus fait en effet allusion à des vertus ultérieures, « qui sont encore plus élevées, comme étant désormais au-delà de la condition humaine », et Psellus, quant à lui, enchaîne au degré suprême des vertus humaines – representé, pour lui comme pour Marinus, par les vertus théurgiques – d'autres vertus, « dont certaines sont comme des paradigmes des autres vertus, et certaines sont au-delà de toute substance ». Ces vertus qui ne sont pas des propriétés (συμβεβηκότα), mais des réalités subsistantes (οὐσίαι), s'articulent en effet sur deux niveaux, puisque Psellus parle d'οὐσίαι νοεραὶ mais aussi de vertus ὑπερούσιοι.

Si le témoignage de Psellus et de Damascius sur le rôle joué par Jamblique dans la multiplication des degrés des vertus se rejoignent, il n'en reste pas moins que la recherche des sources de cette doctrine reste encore en bonne partie à faire. En particulier, il conviendrait d'examiner plus de près la nature et les sources de l'idée, que nous retrouvons aussi bien chez Marinus que chez Psellus, selon laquelle au-delà des vertus théurgiques il y an encore d'autres degrés, qui ne sauraient être à la portée des hommes. Les éditeurs de Marinus indiquent le commentaire de Proclus sur le *Phédon* comme une source possible de la systématisation des vertus supérieures aux vertus théurgiques, c'est-à-dire des vertus paradigmatiques ».[18] La suite de l'exposé consacré aux vertus dans le *De omnifaria doctrina* permettra peut-être de confirmer cette hypothèse.

---

[16] Voir plus haut les notes 9–10.

[17] Saffrey-Segonds-Luna, *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, p. xci–xcii. Les auteurs citent un passage de Damascius, *In Phaed.* I, § 144, qui témoigne que les vertus "théurgiques" ont été introduites par Jamblique et par Proclus. Ces vertus théurgiques coïncident, selon Saffrey-Segonds-Luna, p. xcii note 4, avec la μανία de Psellus (cf. plus haut note 10).

[18] Saffrey-Segonds-Luna, *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, p. xciii–xcviii, avec discussion du rôle possible de Proclus.

Psellus propose en effet aussi une autre distinction des vertus, fondée cette fois sur le critère de la perfection humaine. Il y a trois vertus correspondant à trois étapes différentes d'achèvement de l'homme : sainteté, justice et sagesse. Ces trois vertus sont employées dans un sens spécifique : la sainteté est la vertu de l'homme dont l'agir est conforme à Dieu ; par la justice, l'homme a soin des choses inférieures ; la sagesse, enfin, est mise en relation avec la « connaissance indicible, γνῶσις ἄρρητος » :

> Τρεῖς εἰσιν ἀρεταὶ αἱ τελειοῦσαι τὸν ἄνθρωπον· ὁσιότης, ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐνεργεῖν σπεύδουσα, οἷον ἀφοσιοῦσα τὴν τοῦ ἀνθρώπου ζωὴν τῷ θεῷ· δεύτερον δικαιοσύνη, ἡ τὴν πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων ποιοῦσα· φρόνησις, ἡ πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς τὴν ζωὴν νοερὰν ἀπεργάζεσθαι βουλομένη. καὶ γὰρ ἑνούμεθα κατὰ τὴν ὁσιότητα πρὸς τὸ ἓν καὶ τὸν θεόν· προνοούμεθα δὲ τῶν ἐλαττόνων κατὰ τὸ δίκαιον· γνῶσιν δὲ ἄρρητον ἔχομεν κατὰ τὴν φρόνησιν. ἡ μέντοι ἠθικὴ ἀρετὴ ἀπὸ φρονήσεως μὲν πρόεισιν, οὐ μέντοι μετὰ φρονήσεως ἐνεργεῖ, ἀλλὰ τριβῇ χρονίῳ ἐγγίνεται. διήκει δὲ ἡ τῆς ἀρετῆς θειότης διὰ πάντων τῶν ὄντων· ἔστι γὰρ καὶ ὑπερουράνιος ἀρετὴ καὶ οὐράνιος, καὶ ὑπερκόσμιος καὶ ἐγκόσμιος, καὶ νοερὰ καὶ ψυχική, καὶ ἀγγελικὴ καὶ ἀνθρωπική. ἔστι δὲ καὶ πηγὴ ἀρετῶν, ἧς τότε μεταλαμβάνομεν, ὅταν τὴν μεριστὴν ἀφέντες νόησιν τελεωτάτην σύμπασαν ἀρετὴν ἐνεργήσωμεν.[19]
>
> Les vertus qui rendent l'homme parfait sont au nombre de trois : la sainteté, qui se préoccupe d'opérer en relation à Dieu comme en offrant la vie de l'homme purifiée à Dieu ; deuxièmement, la justice, qui réalise la providence par rapport aux choses inférieures ; enfin la sagesse, qui veut produire en nous mêmes la vie intellective. En effet, nous nous unissons à Dieu, c'est-à-dire à Dieu, selon la sainteté, et nous exerçons la providence par rapport aux choses inférieures selon la justice ; enfin, nous possédons une connaissance inexprimible selon la sagesse. Or, la vertu morale découle de la sagesse et pourtant ne s'exerce pas avec la sagesse, mais surgit à travers un long exercice. La divinité de la vertu, quant à elle, se répand à travers tous les êtres : il y a en effet une vertu supracéleste et une vertu céleste, hypercosmique et cosmique, intellective et psychique, angélique et humaine. Et il y a aussi la source de toutes les vertus, dont nous participons une fois que, ayant abandonné toute intellection partielle, nous accomplirons la vertu la plus parfaite dans son entier.

Les vertus qui ne sont pas des συμβεβηκότα, mais des réalités subsistantes, sont évoquées à la fin de ce passage par comparaison avec les trois moyens qu'a l'homme de devenir parfait : sainteté, justice, sagesse. Deux de ces vertus qui rendent l'homme parfait – et dont Psellus ne se soucie point d'examiner les relations éventuelles avec les degrés énumérés plus

[19] *De omn. doct.*, ch. 68, ll. 2–14 Westerink.

haut – ont des traits typiquement procliens, la justice de par son lien intrinsèque avec la πρόνοια vis-à-vis des réalités inférieures, la sagesse en tant qu'elle réalise la conversion de nous-mêmes vers L'Intellect (πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς τὴν ζωὴν νοερὰν ἀπεργάζεσθαι βουλομένη).[20]

Même si le lien avec Proclus n'est pas étroit, il semble donc plausible que Psellus se soit inspiré de certaines tournures procliennes dans sa description des vertus qui rendent l'homme parfait. Mais le véritable enjeu du passage est la comparaison entre ces vertus humaines et les vertus qui, découlant toutes de l'unique πηγὴ ἀρετῶν, se répandent à travers les degrés de la réalité. Nous retrouvons ici non seulement le schéma typiquement proclien des degrés hypercosmique et cosmique, intellectif, psychique, angélique et enfin humain, mais surtout la citation littérale du caractère typique de la causalité divine chez Proclus. Psellus applique en effet à la vertu qui provient de Dieu – ici indiquée par la tournure « la divinité de la vertu, ἡ τῆς ἀρετῆς θειότης » – la capacité de « se répandre » à travers tous les degrés de l'être : en affirmant que διήκει δὲ ἡ τῆς ἀρετῆς θειότης διὰ πάντων τῶν ὄντων Psellus reprend, cette fois plus de près, les *Éléments de Théologie*, où Proclus affirme que les dons des causes principielles se répandent à travers toutes les réalités inférieures, τῶν πρώτων αἰτίων αἱ μεταδόσεις διήκουσι διὰ πάντων τῶν δευτέρων (prop. 159, p. 138.33–34 Dodds).

Les vertus supérieures à la condition humaine se caractérisent donc, chez Psellus, comme un épanchement universel, à partir d'une source de toutes les vertus (πηγὴ ἀρετῶν) qui en elle-même demeure – comme on l'a vu plus haut – au-delà de la vertu, mais est néanmoins à l'origine de tout ce qui donne à l'univers sa cohésion. Chez l'homme, ces puissances sont des "vertus" au sens ordinaire du mot : justice et sagesse.

---

[20] Cf. Proclus, *Theol. Plat.* IV 14, éd. Saffrey-Westerink, IV, p. 43–45 (« Science », « Sagesse », « Justice », triade des divinités du « lieu supracéleste »), en part. p. 44 : « Chacune des âmes pures, dit Platon, lorsqu'elle accompagne Zeus et le ciel dans leur ronde, *contemple la Justice, la Sagesse et la Science*. C'est là-bas donc que sont ces trois dieux-sources, parce qu'elles sont des divinités intelligibles et les sources des vertus intellectives, et non pas, comme se l'imaginent certains, des formes intellectives. (...) Et la Science est pourvoyeuse d'une intellection immaculée, invariable et inaltérable ; la Sagesse confère à tous les dieux de se convertir vers eux-mêmes, et la Justice leur confère de distribuer les biens universels proportionnellement au mérite » (trad. Saffrey-Westerink). Pour la πρόνοια comme épanchement universel sur tous les degrés inférieurs, qui caractérise les dieux en tant que ceux-ci sont placés au-dessus du niveau de l'Intellect (πρόνοια – ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια) cf. *El. Th.*, prop. 120, p. 104.31–106.9 Dodds ; pour l'antériorité de la providence par rapport à l'être (πρόνοια – προεῖναι), cf. *El. Th.*, prop. 122, p. 108.1–24 Dodds.

On a donc avancé l'hypothèse que la source des allusions aux niveaux supérieurs aux vertus théurgiques, que nous retrouvons aussi bien chez Marinus et d'autres néoplatoniciens postérieurs[21] que chez Psellus, soit à rechercher dans la théologie de Proclus, même si une suite exacte des textes et des thèmes semble difficile à retracer.

Lorsque Psellus énonce, dans la suite immédiate de ce passage, la classification aristotélicienne des vertus[22] et la doctrine qu'il qualifie de "platonicienne", mais qui n'est que la reprise de la *Sent.* 32 de Porphyre,[23] il crée sans doute un système éclectique, mais dont on comprend le principe inspirateur. Les vertus proprement humaines, préparent, comme jadis chez Porphyre, l'élan vers le monde intelligible qui est la première étape d'un processus dont l'achèvement est l'ὁμοίωσις θεῷ.[24] Ainsi, pour les propos de la recherche présente, nous

---

[21] Saffrey-Segonds-Luna, *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, p. lxxxi–lxxxvii.

[22] Ἀριστοτέλης μὲν ὁ φιλόσοφος τέσσαρας γενικὰς ἐξαριθμεῖ ἀρετάς· φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, καὶ σωφροσύνην. καὶ τὴν μὲν φρόνησιν τάττει ὑπὸ τὴν διάνοιαν, τὰς δὲ λοιπὰς τρεῖς ὑπὸ τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς· καὶ οὔτε τὴν φρόνησιν ἐν τῷ παθητικῷ μέρει κατατάττει οὔτε τὰς ἑτέρας τρεῖς ἀρετὰς ἐν τῇ διανοίᾳ τίθεται (ch. 69, ll. 2–6 Westerink).

[23] Ὁ δὲ Πλάτων τέσσαρας τάξεις ἀρετῶν ποιεῖται· καὶ τὰς μὲν ὀνομάζει πολιτικάς, ὅσαι κοσμοῦσι τὸν ἐν τῷ βίῳ πολιτευόμενον ἄνθρωπον, τὰς δὲ καθαρτικάς, τὰς δὲ θεωρητικάς, τὰς δὲ μανικάς. μανικὴ δὲ ἀρετὴ λέγεται ἡ θεοφορουμένη καὶ ἐνθουσιῶσα καὶ τὴν ψυχὴν περὶ τὸ θεῖον ἀναβακχεύουσα καὶ οἷον ἐνθεασμοῦ πλήρης καὶ κορυβαντιάσεως γινομένη. ὁ μέντοι θεὸς ἀρετῆς ἐστι μείζων, οὐ μόνον τῆς ὡς ἕξεως καὶ τῆς αὐτοφυοῦς, ἀλλὰ καὶ τῆς αὐτοαρετῆς (ch. 69, ll. 6–13 Westerink).

[24] Τῶν μὲν πολιτικῶν ἀρετῶν ἤτοι τῶν κοσμουσῶν τὸν φαινόμενον ἄνθρωπον τέλος ἐστὶν ἡ μετριοπάθεια· αἵτινες πρὸς κοινωνίαν βλέπουσαι τὴν ἀβλαβῆ τῶν πλησίον ἐκ τοῦ συναγελασμοῦ καὶ τῆς κοινωνίας πολιτικαὶ ὀνομάζονται· τῶν δὲ καθαρτικῶν ἀρετῶν τέλος ἡ ἀπάθεια· τῶν δὲ θεωρητικῶν ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις. καὶ ἄλλως μὲν θεωρεῖται ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ φρόνησις καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐν ταῖς πολιτικαῖς ἀρεταῖς, ἄλλως δὲ ἐν ταῖς καθαρτικαῖς, ἄλλως δὲ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς (ch. 70, ll. 2–9 Westerink). Psellus s'inspire ici de très près de la *Sent.* 32 de Porphyre : celui-ci avait introduit la *metriopatheia* aristotélicienne et l'*apatheia* stoïcienne dans sa reprise de la doctrine plotinienne des vertus, et couronné cet ensemble par l'assimilation à Dieu issue du *Thééthète* : cf. Brisson – Flamand, dans *Sentences* UPR 76, II, p. 629: « L'effet des vertus civiques, qui sont celles de l'âme d'un homme vivant en société, est de produire la μετριοπάθεια, terme traditionnellement attaché à l'éthique aristotélicienne. L'effet des vertus purificatrices, qui tendent à détacher l'âme du corps, est de produire l'ἀπάθεια, terme caractéristique de l'éthique stoïcienne. Le caractère proprement platonicien de la doctrine porphyrienne n'apparaît qu'avec les vertus théorétiques, qui placent la contemplation comme le terme auquel doit conduire l'ἀπάθεια (à ce stade seulement se trouve réalisé le retour de l'âme à sa véritable nature intellectuelle) ; il se poursuit avec les vertus paradigmatiques, qui, étant des modèles des vertus dans l'intellect, n'intéressent plus à proprement parler la vie de l'âme, mais marquent d'un sceau platonicien l'ensemble de cette doctrine. Enfin, l'idéal d'assimilation à Dieu, issu du *Thééthète* 176 C, qui était essentiel dans le traité 19 de Plotin mais qui n'est mentionné que de manière rapide dans la sentence 32, constitue un autre point d'enracinement platonicien de cette doctrine des vertus ».

pouvons conclure que les *Sentences* de Porphyre étaient sans doute parmi les sources de Psellus ; que le traité perdu de Jamblique aussi pouvait être à sa disposition, mais qu'il y avait aussi un autre modèle doctrinal, dont l'influence se retrouve aussi chez Marinus. Ce modèle – qui fait une place, au-delà non seulement des vertus théurgiques mais aussi des vertus paradigmatiques, à des puissances causales qui dans l'univers tiennent la place de ce que chez l'homme est la vertu – s'avère être un modèle proclien *large loquendo*, même si des correspondances littérales très précises manquent.

2. *La réception de la doctrine néoplatonicienne des vertus chez Eustrate*

Dans son commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* I 13, 1102 a 13, Eustrate évoque la doctrine des « anciens » sur les quatre classes des vertus, politiques, purificatrices, intellectuelles et paradigmatiques ou théurgiques. Cette théorie, dont on vient d'esquisser la généalogie néoplatonicienne à l'aide de Psellus, est mise par Eustrate en continuité avec la distinction aristotélicienne des quatre vertus cardinales. La liaison se fait grâce à la distinction de deux domaines d'action des vertus : lorsque l'âme n'est pas encore détachée du corps, elle essaie de maîtriser les passions, tandis que lorsqu'elle encommence à se séparer du corps pour atteindre l'indépendance complète vis-à-vis des passions (*apatheia*), qui est la condition préalable de la vie intellectuelle, elle s'achemine vers les vertus supérieures.

La reprise dans un contexte aristotélicien du schéma néoplatonicien est évidente, puisqu'Eustrate distingue les vertus politiques, qui sont liées à la nature humaine, des vertus purificatrices, théorétiques et théurgiques, qu'il place au-dessus de celle-ci. Ce sont, selon Eustrate, les « anciens », sans plus de distinction, qui ont enchaîné aux vertus politiques par excellence – c'est-à-dire les quatre vertus aristotéliciennes, φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη et δικαιοσύνη – les vertus supérieures, grâce auxquelles l'homme s'écarte des choses inférieures, et se dirige, l'âme et l'intellect désormais purifiés, vers les réalités supérieures pour atteindre enfin l'illumination divine.[25]

[25] Πολλὰ γένη ἀρετῆς εἰσῆγον οἱ παλαιοί, πολιτικὴν καθαρτικὴν νοερὰν καὶ τὴν παραδειγματικὴν καὶ τὴν θεουργικήν. τούτων δ' ἑκάστην διῄρουν εἰς τέτταρα τὰ πρῶτα, φρόνησιν ἀνδρείαν σωφροσύνην δικαιοσύνην, ἄλλως καὶ ἄλλως ἕκαστον ἀποδιδόντες αὐτῶν, οἰκείως δηλονότι τῶν γενῶν ἑκάστου. ἀλλὰ νῦν ἡμῖν τὰ δύο ταῦτα συνέγνωσται γένη μάλιστα, ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ καθαρτική, ἡ μὲν τῆς ψυχῆς συμπραττούσης τῷ

Comme on vient de le voir, le modèle de cet enchaînement des vertus aristotéliciennes et néoplatoniciennes avait été déjà exploité par Psellus, surtout à la suite de Porphyre. Psellus avait en effet considéré la φρόνησις aristotélicienne comme la charnière entre les vertus inférieures, dont l'homme a besoin pour maîtriser les passions, et les vertus supérieures, qui acheminent l'âme vers la vie intellective ;[26] il avait aussi reproduit l'enchaînement porphyrien de *metriopatheia* aristotélicienne et *apatheia* stoïcienne, toutes les deux interprétées dans le cadre de l'ascension "platonicienne" vers les degrés supérieurs des vertus.[27]

Dans son commentaire sur le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, Eustrate reprend à son compte la distinction aristotélicienne[28] entre les vertus éthiques et théorétiques ; mais lorsqu'il soutient qu'Aristote, par le biais de la distinction entre puissances irrationnelles et rationnelles de l'âme, montre qu'il faut séparer les puissances rationnelles qui seules sont susceptibles d'atteindre la perfection κατὰ θεωρίαν, c'est plutôt du modèle néoplatonicien qu'il s'inspire.[29] De ce point de vue, on aurait tendance à dire que sa source principale est la *Sentence* 32 de Porphyre, dont il reprend l'essentiel de sa doctrine, si bien que les παλαιοί qu'il évoque ne seraient en effet que le premier créateur de l'échelle des

σώματι, ἡ δὲ χωριζομένης αὐτοῦ καὶ ἐχούσης ἀσυμπαθῶς πρὸς αὐτό, ὡς εἶναι τὴν μὲν μετριοπάθειαν, μόνον κολάζουσαν τὰς ὑπερβολὰς τῶν παθῶν καὶ μέχρι τοῦ ἀναγκαίου συντηροῦσαν τὴν κατὰ ταῦτα ἐνέργειαν, τὴν δὲ ἢ εἰς ἀπάθειαν ἄγουσαν ἐν τῷ ἔτι καθαίρεσθαι τὴν ψυχήν, ἢ καὶ ἤδη ἀπαγαγοῦσαν ὅτι ἤδη καὶ κεκάθαρται καὶ ἀπροσπαθὴς πρὸς τὸ σῶμα γεγένηται. ἀνθρωπίνην τοίνυν ἀρετήν φησι τὴν πολιτικήν, ὡς οὔσης τῆς καθαρτικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ὅσον κατὰ συναμφότερον, ἐπεὶ καὶ φύσει ὁ ἄνθρωπος ἥμερον καὶ συναγελαστικὸν καὶ κοινωνικόν. ὅτι δὲ καὶ τὴν πρὸς τὸ οἰκεῖον σῶμα κοινωνίαν ἀρνήσεται, ὑπὲρ ἀνθρωπείαν τοῦτο καθέστηκε σύνθεσιν, πᾶσαν ὑλικὴν ἀπηρνημένος ἐνέργειαν καὶ ἀνεπιστρόφῳ τῶν χειρόνων ψυχῇ καὶ νῷ καθαρῷ πρὸς τὰ κρείττω ἀναφερόμενος καὶ πρὸς τὴν θείαν ἀναπλούμενος ἔλλαμψιν (*In Eth. Nic. Comm.*, I, p. 109.19–110.4 Heylbut).

[26] Voir plus haut notes 22–23.

[27] Voir plus haut note 24.

[28] *Eth. Nic.* VI 2, 1138 b 35–1139 a 1 : τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας.

[29] Ἀλλ' ἐπεὶ διάφοροι τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τυγχάνουσιν οὖσαι, λέγω δὴ λογικαί τε καὶ ἄλογοι, καὶ τῶν ἀλόγων εἰσί τινες τῷ λόγῳ ἐπιπειθεῖς, ὡς καὶ αὐτὰς ἐξεῖναι τούτῳ τῷ τρόπῳ λογικὰς ὀνομάζεσθαι, κατὰ τὸ πεφυκέναι λόγῳ μετρεῖσθαι καὶ κατ' αὐτὸν ἐνεργεῖν καὶ ἐν μεθέξει ταύτας τοῦ λόγου γίνεσθαι τὴν κατ' αὐτὰς ἐργαζομένου κατόρθωσιν καὶ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς ἀποτελοῦντος, εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεραι ἀρεταί, ἃς ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος κατορθοῖ μονούμενος τῶν ἀλόγων δυνάμεων καὶ καθ' ἑαυτὸν ἐνεργῶν καὶ κατὰ θεωρίαν τὸ τέλειον κτώμενος, ἐν τοῖς μετὰ τὸ πρῶτον τέσσαρσι γράμμασι περὶ τῶν πρακτικῶν ἐδίδαξεν ἡμᾶς ἀρετῶν θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν παραλαβών, δυνάμεις ψυχῆς τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὑπαρχούσας κοινάς, εἰ καὶ μὴ οὕτω καὶ ἐν ἐκείνοις ὡς ἐν ἡμῖν τῷ λόγῳ οὔσας ἐπιπειθεῖς (*In Eth. Nic. Comm.*, VI, p. 257.16–27 Heylbut).

vertus : Porphyre, l'éditeur de Plotin. Et pourtant la distinction des puissances rationnelles et irrationnelles dans l'âme, préalable à l'ascension à travers tous les degrés de la purification et des vertus, rappelle de très près la démarche de Psellus. On est donc en droit de se demander si Eustrate a consulté directement la *Sentence* 32, ou bien si celle-ci était devenue le bien commun de la doctrine éthique courante à Byzance grâce à Psellus.

Par le biais de l'exemple de l'édifice, dans lequel les vertus pratiques correspondraient aux fondements et les vertus intellectuelles au toit,[30] Eustrate est visiblement l'héritier de la doctrine néoplatonicienne de l'échelle des vertus. L'éthique d'Eustrate est donc sous une double identité philosophique, à savoir celle d'un aristotélicien qui veille sur l'harmonie entre *praxis* et *théoria*, rationalité et puissances irrationnelles de l'âme, vertu pratique et vertu intellectuelle, et celle d'un néoplatonicien. Son commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* représente ainsi l'aboutissement d'une longue série d'imbrications successives de textes appartenant à la tradition néoplatonicienne.[31]

[30] Ἀναγκαῖον ἄρα καὶ ἀρετὰς εἶναι τοῦ λόγου καθ' ἑαυτὸν τῶν ἀλόγων δίχα δυνάμεων καὶ ἀνθρώπῳ ταύτας γινώσκεσθαι ὅσαι τε καὶ τίνες καὶ ὁποῖαί εἰσι καὶ ὑπ' αὐτοῦ ταύτας μεταδιώκεσθαι καὶ ζητεῖν αὐτὸν κατ' ἄμφω ἔχειν τὸ τέλειον λέγω δὲ κατὰ πρᾶξιν καὶ θεωρίαν, τὴν μὲν καταβαλλομένην ὡς κρηπῖδά τε καὶ θεμέλιον καὶ βάσιν ἁπλῶς ὑποκειμένην καὶ ὑπερείδουσαν, τὴν δὲ ὡς στέγην καὶ σκέπην, τὸ τέλειον παντὶ ἐπιφέρουσαν τῷ οἰκοδομήματι, ἐπεὶ καὶ τῇ πρακτικῇ διὰ τὴν θεωρίαν τὸ εἶναι ὡς διὰ τὴν στέγην τοῦ οἴκου τοῖς ὑπερείσμασιν. ἵνα γὰρ τὰς ἐκ τοῦ περιέχοντος βλάβας ἐκκλίνωμεν, ἡ οἰκία, τὰ δὲ ὑπ' αὐτὴν ὡς ὑπερετοῦντά τε καὶ ἀνέχοντα, καὶ ἡ πρακτικὴ ἀρετή, ἵνα τὰ πάθη καταδαρθάνηται καὶ ὁ λόγος ἐξάντης ᾖ τῶν ἐξ αὐτῶν ἐνοχλήσεων καὶ τὰ οἰκεῖα ἐνεργῇ, μὴ παρά του ἐμποδιζόμενος, ἄλλως τε ἢ χείρους αἱ ἄλογοι δυνάμεις ἢ κρείττους τοῦ λόγου. ἀλλὰ τὸ μὲν κρείττους ταύτας εἰπεῖν, ἄτοπον καὶ ἄλογον. ἢ ἔσονται τῶν λογικῶν κρείττους τὰ ἄλογα κατ' αὐτὰς τῶν λογικῶν ὑπάρχοντα δραστικώτερα. θυμοειδέστερα γὰρ τῶν ἀλογων τὰ πλεῖστα καὶ ἐπιθυμητικώτερα. εἰ δὲ κρείττων ὁ λόγος, πῶς οὐκ ἔσται καὶ κρείττων ἡ τοῦ κρείττονος ἀρετὴ καὶ τελείωσις; ὧν γὰρ αἱ οὐσίαι ὑπέρκεινται, τούτων ἐξ ἀνάγκης καὶ αἱ τελειότητες ὑπερέχουσι. καὶ ἀνάπαλιν· ὧν αἱ τελειότητες τὸ ἔλαττον ἔχουσι, τούτων καὶ αἱ οὐσίαι ἠλάττωνται (*ibid.*, p. 258.3–21).

[31] Le Commentaire d'Eustrate sur le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* fait l'objet de notre thèse de doctorat que nous poursuivons sous la direction du Professeur D. J. O'Meara à l'Université de Fribourg (Suisse).

NICÉPHORE BLEMMYDE LECTEUR DU COMMENTAIRE DE SIMPLICIUS À LA *PHYSIQUE* D'ARISTOTE

Pantélis Golitsis

Les qualités que certains philologues ou historiens de la philosophie assignent communément de nos jours au commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote[1] sont en effet reconnues de longue date. Par la clarté des exposés et la pertinence de l'exégèse, ce commentaire a joui d'une longue postérité chez les érudits et philosophes byzantins. En témoigne d'emblée l'abondance des manuscrits du commentaire produits à l'époque byzantine : presque une quarantaine d'entre eux sont conservés aujourd'hui, c'est-à-dire le quadruple par rapport au nombre des manuscrits contenant le commentaire sur le même ouvrage de son contemporain Jean Philopon. L'utilisation de ce commentaire à Byzance a été presque constante, de Michel Psellos jusqu'à Pléthon et Georges Scholarios, mais la partie de l'*Epitomé isagogique* (Εἰσαγωγικὴ ἐπιτομή)[2] de Nicéphore Blemmyde (1197–1272) qui se rapporte à la *Physique* d'Aristote en représente le point culminant.

Avant d'aborder l'étude qui nous intéresse ici particulièrement, quelques brèves précisions sur la nature de l'ouvrage seront utiles. L'*Epitomé isagogique* – autrement dit *Abrégé introductif* – est un compendium scolaire divisé en deux parties, partie logique et partie physique (appelées communément *Epitomé logique* et *Epitomé physique*), qui se propose de rassembler, dans 40 et 31 chapitres respectivement, l'essentiel de la logique et de la physique (y compris l'astronomie), la partie physique ayant été publiée dans sa forme finale vers l'an 1260.[3]

---

[1] Simplicii *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, éd. H. Diels, Reimer, Berlin 1882 et 1895 (*CAG* IX–X) [désormais abrégé en Simpl. *In Phys.*].

[2] Nicephori Blemmydae *Epitome Isagogica*, éd. J. Wegelin, Augsburg 1606 (Patrologia Graeca CXLII), col. 675–1320. En plus de cette *editio princeps*, qui n'est aucunement critique, nous nous sommes appuyés, pour l'établissement des passages qui vont figurer tout au long de notre article, sur une collation des plus anciens manuscrits que nous avons entamée en vue d'une édition critique de l'*Epitomé physique* (désormais abrégé en *Epit. Phys.*). Pour des raisons d'accessibilité, les références se feront suivant l'édition de la *PG*, où les chapitres sont divisés de façon quelque peu aléatoire en paragraphes ; l'indication du tome de la *PG* (CXLII) sera omise.

[3] Sur la datation de l'ouvrage, voir W. Lackner, « Die erste Auflage des Physiklehrbuches des Nichephoros Blemmydes », *Texte und Untersuchungen* 125 (1981), p. 351–64.

L'*Epitomé* de Blemmyde n'appartient évidemment pas au genre du commentaire *stricto sensu*. Elle est construite non pas sur des textes faisant autorité mais plutôt sur des thèmes philosophiques, qui sont annoncés par le titre de chacun de ses chapitres. Ceci dit, l'ouvrage ne porte pas les marques distinctives de l'érudition philologique tardo-antique : il y manque les spéculations étendues déclenchées par ce qui est dit ou n'est pas dit dans le texte qui fait autorité, la mention des auteurs antérieurs, les citations précises. On a ici affaire non pas à un commentateur, mais plutôt à un compilateur soucieux de rassembler les sujets philosophiques les plus pertinents et nécessaires, τὰ καιριώτερα καὶ τὰ ἀναγκαιότερα, comme il le dit lui-même dans son autobiographie.[4] Les matériaux à partir desquels les 31 chapitres de l'*Epitomé physique* sont mis en place sont empruntés surtout aux commentaires tardo-antiques :[5] les commentaires de Simplicius à la *Physique* et au traité *Du ciel*, le commentaire de Jean Philopon au traité *De la génération et de la corruption* et celui d'Alexandre d'Aphrodise aux *Météorologiques*. C'est précisément le rapport de l'*Epitomé physique* avec le commentaire de Simplicius à la *Physique* – la source majeure pour les dix premiers chapitres – qui va nous occuper dans la suite. Nous tâcherons d'aborder ce rapport dans une double perspective : faire apparaître, d'une part, les emprunts philosophiques principaux et exclusifs de Blemmyde à Simplicius et évaluer, d'autre part – en considération du fait que Blemmyde reproduit assez fidèlement des passages entiers de son modèle – le rôle de l'*Epitomé* comme source indirecte de la tradition manuscrite du commentaire de Simplicius.

Commençons par le premier chapitre qui s'intitule « Des principes et des causes », qui s'ouvre sur les mots suivants :

---

[4] Cf. Nicephori Blemmydae *Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior*, éd. J. A. Munitiz, Brepols, Turnhout 1984 (Corpus Christianorum, Series Graeca, 13), II, p. 75.1–8. Les éléments de l'autobiographie de Blemmyde concernant son enseignement sont rassemblés et analysés par C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the 13th and Early 14th Centuries (1204–ca. 1310)*, Cyprus Research Centre, Nicosie 1982 (Texts and Studies of the History of Cyprus, 11), p. 7–15 et 24–25. Voir aussi M. Cacouros, « Rapport sur la conférence de l'année 1998–1999 », *Livret-Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques*,14 (2000), p. 69–72.

[5] L'étude des sources de l'*Épitomé physique* a été abordée par W. Lackner, « Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes », *Byzantinische Forschungen* 4 (1972), p. 157–69. Nous analysons davantage la question des sources de Blemmyde dans l'édition critique que nous préparons de l'ouvrage.

Epit. Phys., I 1, 1024B : πᾶν τὸ αἴτιον καὶ ἀρχή, οὐ πᾶσα δὲ ἀρχὴ ἤδη καὶ αἴτιον. ῥητέον δὲ πρότερον περὶ τῆς ἰσαχῶς τῷ αἰτίῳ λεγομένης ἀρχῆς.

Toute cause est également un principe, alors que tout principe n'est pas pour autant une cause. Il faut dire alors en commençant du principe qui se dit en autant de significations que la cause.

Dans les deux paragraphes qui suivent, Blemmyde mentionne de façon explicite les principes qui sont également des causes, avant de passer à l'examen des principes qui ne le sont pas. Cette division des principes et des causes est en effet bâtie sur une remarque de Simplicius faite à l'appui d'une citation du commentaire aujourd'hui perdu de Porphyre à la *Physique* ;[6] il s'agit d'établir que principe et cause ne s'identifient pas, comme l'avait suggéré Porphyre. Voici ce qu'on lit dans le commentaire de Simplicius :

In Phys., p. 11.23–26 : πρὸς δὲ τὸν Πορφύριον (*scil.* ῥητέον), ὅτι πρῶτον μέν, ἐξ ὧν καὶ αὐτὸς διεστήσατο, οὐ λέγεται ἰσαχῶς τὸ αἴτιον καὶ ἡ ἀρχή, ἀλλὰ τὸ μὲν αἴτιον πᾶν καὶ ἀρχή, ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ πράγματος οἷον τῆς ὁδοῦ ἢ τοῦ δράματος οὐκ ἂν λέγοιτο αἴτιον.

Il faut dire à Porphyre que, suivant ce que lui-même a établi, la cause et le principe ne se disent pas en autant de significations, mais que toute cause est également un principe, alors que le principe d'une chose, par exemple de la voie ou du drame, ne saurait être dit une cause.

Prenant cette remarque de Simplicius comme son point de départ, Blemmyde reproduit dans la suite la citation de Porphyre faite par Simplicius, en changeant toutefois son ordre :

Epit. Phys., I 1, 1025A	*In Phys.*, p. 10.30–32 et p. 10.28–30
λέγεται τοίνυν ἀρχὴ τὸ ἐξ οὗ ὡς ἡ ὕλη, ἐξ οὗ πρώτως ἐνυπάρχοντος γίνεταί τι, οἷον λίθοι καὶ ξύλα οἰκίας ἀρχαί· τὸ καθ' ὃ ὡς ἡ μορφὴ καὶ τὸ σχῆμα καὶ ὅλως τὸ εἶδος· τὸ ὑφ' οὗ ὡς ἡ φύσις τῶν φυσικῶν ἀρχὴ καὶ ἡ τέχνη τῶν τεχνητῶν· τὸ δι' ὅ, ἤτοι τὸ οὗ ἕνεκα, ὡς ἡ νίκη ἀρχὴ τῆς ἀθλήσεως· ἕνεκα γὰρ τῆς νίκης τελεῖται ἡ ἄθλησις.	κατ' ἄλλον δὲ τρόπον ἀρχὴ λέγεται, ἐξ οὗ πρῶτον ἐνυπάρχοντος γίνεταί τι, ὡς οἰκίας λίθοι καὶ ξύλα ἀρχὴ ὡς ὕλη· ἀρχὴ δὲ καὶ ἡ μορφὴ καὶ τὸ σχῆμα καὶ ὅλως τὸ εἶδος. ἕτερον δὲ τρόπον ὡς τὸ ὑφ' οὗ, ὡς ἡ φύσις τῶν φυσικῶν καὶ ἡ τέχνη τῶν τεχνητῶν· ἀρχὴ δὲ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον ἀθλήσεως ἡ νίκη.

[6] Cf. Simpl. *In Phys.*, p. 10.25–11.15.

Ce court passage nous permet déjà de nous faire une idée du *modus operandi* de Blemmyde : en reprenant à son compte le commentaire de Simplicius, il le déstructure afin de se le réapproprier de manière personnelle en retenant tout ce qui lui paraît essentiel. Ce trait se retrouve tout au long de l'*Épitomé physique*.

Il n'est certainement pas question de traiter ici de l'ensemble des emprunts textuels de Blemmyde à Simplicius. Je vais examiner de plus près l'élaboration par Blemmyde de quelques thèmes majeurs de la physique – tels le mouvement, la nature et le lieu – qui révèlent l'influence de Simplicius sur l'épitomé du point de vue de la doctrine.

Traitant du mouvement dans le quatrième chapitre, qui porte le titre « Du mouvement et du repos », Blemmyde écrit :

> *Epit. Phys.*, IV 1, 1049A : λέγεται μὲν καὶ ἡ τελεία ἐνέργεια κίνησις κατὰ τὴν ἀπὸ τῆς οὐσίας πρὸς τὸ ἐνεργεῖν διανάστασιν. οὕτω γὰρ καὶ νοερὰν λέγομεν κίνησιν καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν κινεῖσθαί φαμεν βουλευομένην καὶ διανοουμένην καὶ θεωροῦσαν καὶ κρίνουσαν. ἀλλ' ἐκείνη μὲν ἡ κίνησις ἐνέργειά ἐστιν ἀμετάβλητος ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα καὶ τῶν τελείων οὖσα καθὸ τέλεια· τῶν γὰρ ἐνεργείᾳ ὄντων ἡ τοιαύτη ἐστὶ κίνησις. ἡ δ' ἐνταῦθα παραδιδομένη κίνησις μεταβολή ἐστιν ἀεὶ ῥέουσα καὶ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια καθὸ ἀτελῆ, διότι τῶν δυνάμει καὶ τῶν μήπω ὄντων, ἀλλ' ἐσομένων αὕτη ἡ κίνησις. ὅθεν καὶ οὕτω ταύτην ὁρίζονται· κίνησίς ἐστιν ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτόν ἐστι ἤγουν ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐνέργεια καθὸ δυνάμει ἐστίν.
>
> L'acte parfait se dit lui aussi mouvement, considéré selon son extension depuis la substance jusqu'à l'agir. C'est en effet de cette manière que nous parlons du mouvement intellectif et que nous affirmons que l'âme rationnelle se meut, lorsqu'elle délibère, intellige, contemple et juge. Mais ce mouvement est un acte inchangeable qui est toujours dans le même état et qui appartient aux réalités parfaites en tant que parfaites ; car un tel mouvement appartient aux étants en acte. Par contre, le mouvement dont il est question ici est un changement en flux perpétuel qui appartient aux réalités imparfaites en tant qu'imparfaites, parce que ce mouvement appartient aux réalités en puissance qui n'existent pas encore mais qui existeront. D'où l'on définit ce mouvement-ci comme suit : le mouvement est l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel, c'est-à-dire l'acte de l'étant en puissance en tant qu'il est en puissance.

Les propos de Blemmyde sont ici empruntés aux préoccupations exégétiques de Simplicius, soucieux de montrer, contre Proclus qui avait souligné la différence des doctrines respectives, qu'Aristote et Platon ne s'opposent point quant à leur doctrine du mouvement.[7] À cet effet, Sim-

[7] Cf. Simpl. *In Phys.*, p. 404.16–21.

plicius fait une distinction sémantique entre la notion du mouvement, tel qu'il apparaît chez Platon, surtout dans le *Sophiste*, et la notion du mouvement dont traite Aristote dans sa *Physique* : il s'agit de distinguer entre le mouvement actif et intellectif, auquel s'est intéressé Platon, et le mouvement passif et transitif, autrement dit le mouvement uniquement physique, auquel ont été consacrées les études d'Aristote. Voici les passages du commentaire de Simplicius sur lesquels s'est appuyé Blemmyde :

> *In Phys.*, p. 405.24–406.10 : …ἐφιστάνειν ἀξιῶ τοὺς φιλοσοφοῦντας, ὅτι ἄλλη μέν ἐστιν ἡ κίνησις, ἣν ὁ Πλάτων ὡς ἓν γένος τίθησι τοῦ ὄντος κατ' ἄλλο σημαινόμενον αὐτὴν θεωρῶν, ἄλλη δὲ αὕτη καὶ ἄλλην ἔννοιαν ἔχουσα, περὶ ἧς νῦν ὁ Ἀριστοτέλης διδάσκει. καὶ γὰρ ἐκείνη μὲν ἡ κίνησις τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος πρώτην ἐξανάστασιν εἰς δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας ζωτικάς τε καὶ νοερὰς σημαίνει παντελῶς οὖσαν ἀμετάβλητον, ὡς δηλοῖ τὰ ἐν Σοφιστῇ λεγόμενα […]. ἡ μέντοι ἐνταῦθα παραδιδομένη κίνησις μεταβολή ἐστι ἀεὶ ῥέουσα καὶ τοῦ δυνάμει μένοντος δυνάμει ἐνέργεια.
>
> …je demande à ceux qui philosophent qu'ils prêtent attention à ce qu'autre est le mouvement que Platon pose comme un genre de l'étant en le considérant selon une autre signification, et autre et appartenant à une autre considération le mouvement que nous enseigne maintenant Aristote. En effet, le mouvement selon Platon signifie la première sortie depuis l'étant vers des puissances et des actes vitaux et intellectifs, laquelle est entièrement inchangeable, ainsi que le montre ce qui est dit dans le *Sophiste* […]. Par contre, le mouvement dont il est question ici est un changement en flux perpétuel et un acte de l'étant en puissance, alors qu'il demeure en puissance.

Deuxième passage :

> *In Phys.*, p. 420.28–421.1 : ὥστε καὶ ὅταν ἐν Νόμοις λέγῃ […], οὐ μεταβατικὴν κίνησιν μαρτυρεῖ τῷ νῷ οὔτε καθ' ὅλον οὔτε κατὰ μέρη, ἀλλ' ἐνεργητικήν, κίνησιν δὲ ὅλως λεγομένην κατὰ τὴν ζωτικὴν ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς τὸ ἐνεργεῖν διανάστασιν.
>
> Quand Platon dit donc dans les *Lois* […], il n'assigne à l'intellect aucun mouvement transitif, ni en son tout ni en ses parties, mais un mouvement actif, le mouvement ayant chez lui un sens large et signifiant l'extension vitale depuis l'être en direction de l'agir.

Troisième passage :

> *In Phys.*, p. 428.5–10 : ἰστέον δὲ ὅτι ὁ Πλάτων μὲν πᾶσαν ἐνέργειαν κίνησιν εἶναί φησι κατὰ τὴν ἀπὸ τῆς οὐσίας ἐξανάστασιν τοῦ ἐνεργοῦντος θεωρῶν τὴν ἐνέργειαν· Ἀριστοτέλης δὲ καὶ οἱ τούτου φίλοι τὴν μὲν κίνησιν ἐνέργειαν λέγουσιν, οὐ πᾶσαν δὲ ἐνέργειαν κίνησιν· οὐ γὰρ δὴ

καὶ τὴν τελείαν· ἀτελῶν γὰρ ᾗ ἀτελῆ, διότι τῶν δυνάμει καὶ τῶν μήπω ὄντων ἀλλ᾽ ἐσομένων ἡ κίνησις.

Il faut savoir que Platon affirme que tout acte est un mouvement, envisageant l'acte selon la sortie de la réalité agissante à partir de la substance. Aristote et ses amis, pour leur part, disent que le mouvement est un acte mais que tout acte n'est pas un mouvement, c'est-à-dire qu'ils mettent à part l'acte parfait ; car, selon eux, le mouvement n'appartient qu'aux réalités imparfaites en tant qu'elles sont imparfaites, puisqu'il appartient aux réalités en puissance qui n'existent pas encore mais qui existeront.

Les détails exégétiques sont omis par Blemmyde, mais les mots et le point de vue de Simplicius sont entièrement retenus. Ce passage de l'épitomé est à nouveau indicatif de la manière dont travaille Blemmyde : des passages tirés de divers endroits du commentaire de Simplicius sont ici copiés et ré-agencés afin de constituer le texte, bref, clair et précis, de l'*Epitomé physique*. On y trouve même un passage qui provient du commentaire de Simplicius à *Physique* VI 4, consacré au mouvement intellectif :

In Phys., p. 964.23–26 : ῥητέον δὲ οἶμαι πρὸς μὲν τὸ μὴ κινεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἀμερῆ οὖσαν, ὅτι σωματικὴν μὲν οὐ κινεῖται κίνησιν, κινεῖται μέντοι βουλευομένη καὶ διανοουμένη καὶ κρίνουσα καὶ θεωροῦσα τὰς ψυχῇ προσηκούσας κινήσεις.

Je crois qu'il faut dire à propos de la thèse selon laquelle l'âme ne se meut pas vu qu'elle est indivise, qu'elle ne se meut certainement pas selon un mouvement corporel, mais qu'elle se meut néanmoins selon les mouvements qui conviennent à l'âme, lorsqu'elle délibère, intellige, juge et contemple.

C'est ce que Blemmyde a retenu comme l'essentiel d'un excursus fait par Simplicius[8] pour réfuter l'immobilité de l'âme, dont s'était servi Alexandre d'Aphrodise dans le but de démontrer que l'âme est inséparable du corps.

Traitant de la nature, Blemmyde retrouve à nouveau l'essentiel dans la digression qu'y a consacrée Simplicius.[9] Voici quelques lignes du chapitre VII qui s'intitule « De la nature » :

Epit. Phys., VII 1, 1089B : φύσις ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἠρεμίας, ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ᾽ αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. ἐπεὶ δ᾽ ἡ κίνησις ἐνέργεια τοῦ δυνάμει ἐλέγετο καθὸ δυνάμει, ἀργία δὲ τούτου ἡ ἠρεμία,

[8] Simpl. *In Phys.*, p. 964.11–966.14.
[9] Simpl. *In Phys.*, p. 282.31–289.35.

τὸ αἴτιον τῆς τοιαύτης ἐνεργείας καὶ ἀργίας ἡ φύσις ἐστίν, ἤγουν ἡ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ τοῖς φυσικοῖς ἐντεθεῖσα πᾶσιν ἐπιτηδειότης καὶ δύναμις οὐκ ἐπείσακτος πρὸς τὸ ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι καὶ μεταβάλλειν, καὶ πάλιν ἀφ' ἑαυτῶν παύεσθαι τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ μεταβολῆς· ἡ τοιαύτη τούτοις ἐντὸς οἰκουροῦσα εὐφυΐα φύσις ὠνόμασται.

La nature est un principe de mouvement et de repos pour ce dans quoi elle existe immédiatement par soi et non par accident. Puisque le mouvement est dit l'acte de l'étant en puissance en tant qu'il est en puissance, et que le repos est dit l'inaction de celui-ci, la cause de cette action et inaction est la nature, c'est-à-dire la disposition et la puissance non adventice qui a été insérée par le démiurge dans toutes les réalités naturelles, disposition et puissance à être mû et à changer à partir d'elles-mêmes et encore à cesser de se mouvoir et de changer à partir d'elles-mêmes. Cette heureuse disposition naturelle qui réside en elles est appelée nature.

C'est en effet dans la digression sur la nature que Simplicius identifie la nature à une sorte de ἐπιτηδειότης à être mû, terme emprunté à son tour à Proclus,[10] et c'est encore dans la même digression que Simplicius différencie nature et âme selon la distinction entre le fait de se mouvoir par soi-même (ὑφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι), ce qui caractérise les réalités animées, et le fait de se mouvoir à partir de soi-même (ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι), ce qui caractérise les réalités naturelles.[11] Dans la suite de son exposé, Blemmyde entame la démonstration du fait que la nature n'est pas une cause efficiente, comme le voulait Aristote, mais une cause instrumentale, ainsi que l'avait établi Platon :

Epit. Phys., VII 2, 1089C-1091A : εἰ δὲ καὶ ποιεῖν ἡ φύσις λέγεται καὶ κατὰ λόγον ποιεῖν, ἀλλ' ὁ ποιητικὸς λόγος διττός· ὁ μὲν γνωστικῶς ποιῶν καὶ κυρίως ποιῶν, ὁ δὲ γνώσεως μὲν ἄτερ καὶ τῆς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστροφῆς, τεταγμένως δὲ καὶ ὡρισμένως, καὶ προηγουμένου τινὸς τέλους ἕνεκεν. κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ φύσις λέγεται ποιεῖν, ἄλογος οὖσα κατὰ τὸν πρῶτον λόγον. ὅθεν εἰκότως ὀργανικὸν αἴτιον ὁ Πλάτων ταύτην φησίν, ἐπείπερ ὥσπερ τὸ σκέπαρνον ἢ ὁ πρίων οὐκ οἴδασιν οὐδὲν ἐν τοῖς τεχνητοῖς, οὕτως οὐδ' ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡ φύσις. πάντα

[10] Le mot ἐπιτηδειότης (aptitude, disposition) apparaît dans plusieurs contextes chez Proclus pour désigner la puissance passive d'une chose à recevoir l'effet d'un agent extérieur ; cf. C. Steel, « Puissance active et puissance réceptive chez Proclus », in F. Romano et R. L. Cardullo (éds), *Dunamis nel Neoplatonismo*. Atti del II colloquio internaz. del Centro di Ricerca sul neoplatonismo, La Nuova Italia, Firenze 1996 (Symbolon, 16), p. 121–37. Voir, à titre indicatif, Proclus, *The Elements of Theology*, éd. E. R. Dodds, Clarendon, Oxford 1963[2], prop. 79 (avec le commentaire de Dodds, p. 344–45).

[11] On lira sur ce sujet I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978, en particulier le chapitre « La doctrine de Simplicius sur l'âme dans le cadre général du néoplatonisme », p. 167–87.

> δὲ μόνως ὁ δημιουργὸς νοῦς προαιωνίως ἐπίσταται καὶ κυρίως ποιεῖ, μόνην ἐπιτηδειότητα κάτωθεν παρεχομένης τῆς φύσεως, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, αὐτοῦ δὲ τοῦ δημιουργοῦ κατὰ τὸ οἰκεῖον βούλημα τὸ τέλος ἄνωθεν ἐπιλάμποντος.
>
> Si l'on dit que la nature produit et, qui plus est, produire selon la raison, il faut savoir que la raison productrice est double : l'une produisant de par une connaissance, c'est-à-dire qu'elle produit au sens propre, l'autre produisant sans avoir connaissance et sans se convertir à soi-même, mais d'une manière ordonnée et déterminée et en vue d'une certaine fin qui la précède. C'est selon la deuxième raison que la nature se dit produire, tout en étant irrationnelle selon la première raison. D'où Platon dit à bon droit que la nature est une cause instrumentale, puisque assurément, de même que la hache et la scie ne connaissent rien en produisant les artefacts, de même la nature ne connaît rien en produisant les réalités naturelles. C'est uniquement l'intellect démiurge qui connaît toute chose prééternellement et qui produit au sens propre, la nature ne faisant que procurer d'en bas la disposition, qu'elle a reçue par le démiurge, alors que le démiurge lui-même illumine à partir du haut, selon son propre dessein, la fin vers laquelle conduit cette disposition.

Encore une fois, ces explicitations sont empruntées à Simplicius.[12] Blemmyde procède ici à l'appropriation chrétienne d'une thèse traditionnelle du néoplatonisme, selon laquelle la seule cause efficiente est

---

[12] Cf. Simpl. *In Phys.*, p. 287.10–15 : ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ κινήσεώς ἐστιν οὐ κατὰ τὸ κινεῖν ἀλλὰ κατὰ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμίας οὐ κατὰ τὸ ἠρεμίζειν ἀλλὰ κατὰ τὸ ἠρεμίζεσθαι. διὸ τὰ φυσικὰ οὐ λέγεται ὑφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι. [...] ἀλλ' ἐπιτηδειότης τις ἔοικεν εἶναι πρὸς τὸ κινεῖσθαι καὶ διακοσμεῖσθαι οἷον κάτωθεν ἄνω φυομένη καὶ τῇ ἑαυτῆς εὐφυΐᾳ προκαλουμένη τὰ διακοσμητικὰ αἴτια. P. 395.25–28 : Κίνησιν οὖν καὶ μεταβολὴν ἐκ παραλλήλου νῦν τέθεικε καὶ διὰ τὸ μήπω διῃρῆσθαι τί διαφέρει κίνησις μεταβολῆς, καὶ ὅτι κοινότερον μὲν ἡ κίνησις, εἰδικώτερον δὲ ἡ μεταβολή, ὅπερ ἀρχόμενος τοῦ πέμπτου βιβλίου <φανερὸν> ποιεῖ. P. 317.14–17 : ἡ δὲ κυρίως τῆς κινήσεως ἀρχὴ κινοῦν ἀλλ' οὐ κινούμενον εἶναι βούλεται, ὥστε τὸ μὲν κυριώτατον ποιητικὸν τῶν γινομένων αἴτιον τὸ ἀκίνητον ἂν εἴη καὶ αἰώνιον καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον· τοιοῦτος δὲ ὁ πολυτίμητος νοῦς. P. 313.27–34 : πῶς δὲ ἄλογον δύναμιν τὴν φύσιν λέγει καίτοι τέλους ἕνεκά τινος ποιοῦσαν καὶ τεταγμένως προϊοῦσαν κατ' ἀριθμοὺς καὶ μέτρα ἀφωρισμένα; ἢ διττὸς ὁ ποιητικὸς λόγος, ὁ μὲν γνωστικῶς ποιῶν, ὃν καὶ μόνον λόγον ὁ ἐξηγητὴς οἴεται, ὁ δὲ ἄνευ μὲν γνώσεως καὶ τῆς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστροφῆς, τεταγμένως δὲ καὶ ὡρισμένως, καὶ προηγουμένου τινὸς τέλους ἕνεκεν. καὶ ὥσπερ τὸ μὴ γινῶσκον ἄλογόν ἐστιν ὡς πρὸς τὸν γνωστικὸν λόγον, οὕτως τὸ εἰκῇ καὶ ἀτάκτως ποιοῦν ἄλογόν ἐστιν ὡς πρὸς τὸ τεταγμένως καὶ ὡρισμένως καὶ ἕνεκά του ποιοῦν. P. 317.23–28 : καὶ οὕτως ἡμῖν ἀνεφάνη τὸ ὀργανικὸν αἴτιον, ὅπερ ἐστὶ κινούμενον μὲν ὑπ' ἄλλου, κινοῦν δὲ ἕτερον. καὶ σαφῶς ἐπὶ τῆς τεχνικῆς ποιήσεως ὁρᾶται· τὸ γὰρ σκέπαρνον συναίτιόν ἐστιν, διότι κινούμενον κινεῖ. τοιαύτη δὲ καὶ ἡ φύσις [...]. P. 288.27–30 : κἂν λέγῃ οὖν ὅτι "ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι", οὕτως λέγει ὡς τῆς μὲν τὴν ἐπιτηδειότητα κάτωθεν παρεχομένης εἰς τέλος τὸ ἀγαθὸν βλέπουσαν, τοῦ δὲ τὸ ἐνεργείᾳ τοιοῦτον ἄνωθεν ἐπιλάμποντος.

l'intellect démiurgique, et si la nature en est une aussi, ce n'est qu'en tant que cause immédiate.

On reconnaît encore plus clairement les thèses néoplatoniciennes repérables dans l'*Epitomé physique* dans le chapitre IX, qui est consacré à l'étude du lieu. Les considérations de Blemmyde sont ici calquées sur celles exposées par Simplicius dans son *Corollarium de loco*,[13] qui visait à compléter, voire à corriger, l'analyse d'Aristote. En voici quelques passages qui correspondent l'un à l'autre :

> *Epit. Phys.*, IX 5, 1101C : καὶ οὗτός ἐστιν ὁ πλατικὸς λεγόμενος τόπος ὃς καὶ ἀκίνητός ἐστι καὶ χωριστὸς ἄλλοτε ἄλλος γινόμενος κατὰ τὴν σωμάτων μετάστασιν.
>
> Et celui-ci est le lieu dit au sens large, qui est et immobile et séparable et qui devient chaque fois différent selon le déplacement des corps.

Chez Simplicius, on lit :

> *In Phys.*, p. 637.23–32 : [...] οἱ χωριστὸν καὶ ἀκίνητον λέγοντες τὸν τόπον καὶ ὡς ἀξιώματα ταῦτα περὶ τόπου προλαμβάνοντες εἰς τὸν κοινὸν καὶ πλατικὸν ἀπεῖδον τόπον [...] καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν εἰς τὸν πλατικὸν τοῦτον ἀποβλέψαι τοὺς ἀπὸ τῆς ἀντιμεταστάσεως τῶν σωμάτων εἰς ἔννοιαν ἐλθόντας τοῦ τόπου.
>
> Ceux qui disent que le lieu est séparable est immobile et qui prennent préalablement ces affirmations comme axiomes, ne visent qu'au lieu commun considéré au sens large [...] et il n'est guère étonnant que ceux qui sont arrivés à l'appréhension du lieu par le déplacement des corps aient visé à ce lieu pris au sens large.

Le lieu qui est désigné ici comme « lieu au sens large » est en effet le lieu d'Aristote, défini comme la limite de l'enveloppant (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας).[14] Toutefois, selon une définition plus précise et scientifique, κατὰ λόγον ἀκριβέστερον comme le dit Blemmyde, le lieu est autre chose :

> *Epit. Phys.*, IX 5, 1101C : ἔοικε δὲ κατὰ λόγον ἀκριβέστερον ὁ τόπος μέτρον εἶναι τῆς τῶν κειμένων θέσεως, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος μέτρον ἐστὶ τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως.
>
> Toutefois, le lieu semble être, selon une définition plus précise, la mesure du positionnement des réalités situées, de même que le temps est la mesure du mouvement des réalités mues.

---

[13] Simpl. *In Phys.*, p. 601.1–645.19.
[14] Arist., *Phys.*, IV 4, 212 a 20.

Ce passage est directement emprunté au Corollaire de Simplicius, ainsi que les explications qui suivent, quelque peu simplifiées.[15] Traitant du lieu, Blemmyde adopte, sans le signaler, un point de la doctrine néoplatonicienne des « mesures rassemblantes », qui empêchent qu'une réalité s'enfuie vers l'illimité et le néant. Cette doctrine est principalement due à Damascius et a été formulée dans son traité perdu *Du nombre, du lieu et du temps*, dont Simplicius nous a conservé des passages.[16]

Après cet aperçu général sur quelques thèmes néoplatoniciens de l'*Epitomé physique* et leur source dans le commentaire de Simplicius, examinons un point d'ordre philologique, au sujet duquel aucune certitude ne peut être atteinte mais qui mérite tout de même d'être signalé. Comme on vient de le voir, les dix premiers chapitres de l'épitomé reproduisent, peu ou prou *verbatim*, maints passages du commentaire de Simplicius à la *Physique*.[17] Il est donc permis de s'interroger sur le manuscrit que Blemmyde a eu à sa disposition quand il consultait le commentaire de Simplicius. Bien entendu, il n'est pas question de faire sans ambages de l'épitomé un témoin indirect de la tradition manuscrite du commentaire de Simplicius à la *Physique*. Toutefois, certaines variantes entre les deux textes présentent un intérêt particulier.

Pour ce faire, rappelons tout d'abord brièvement les traits principaux de la tradition manuscrite du commentaire.[18] Pour ce qui est de la tradition des quatre premiers livres, qui nous intéressent particulièrement ici, Diels a basé son édition sur trois témoins : le *Laurentianus plut.* 85, 2 (= D), datant du XII[e] siècle, et les *Marciani gr.* 229 (= E) et 227 (= F), qui

---

[15] Cf. Simpl. *In Phys.*, p. 627.14–628.1.

[16] On lira sur les Corollaires du Simplicius et la doctrine des « mesures rassemblantes » les deux études de Ph. Hoffmann, « Simplicius : *Corollarium de Loco* », in *L'Astronomie dans l'Antiquité classique.* Actes du Colloque tenu à l'Université de Toulouse-Le Mirail, 21–23 octobre 1977, Les Belles Lettres, Paris 1979 (Collection d'Études Anciennes), p. 143–61 et « Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius », in F. Briquel-Chatonnet et H. Lozachmeur (éds), *Proche-Orient Ancien, temps vécu, temps pensé*. Actes de la table ronde du 15 nov. 1997 (…), Maisonneuve, Paris 1998, p. 223–34.

[17] Voir aussi, pour plus de détails, notre étude citée à la n. 5.

[18] La tradition manuscrite du commentaire de Simplicius à la *Physique* a été examinée par D. Harlfinger, « Einige Aspekte der Handschriftlichen Überlieferung des Physikkommentars des Simplikios », in I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie.* Actes du Colloque international de Paris (28 sept. – 1[er] oct. 1985), de Gruyter, Berlin 1987 (Peripatoi, 15), p. 267–87, d'où je tire les conclusions citées plus haut. J'ai pu consulter sur microfilm les manuscrits du commentaire et, en particulier, ceux de Moscou à l'*Aristoteles-Archiv* de l'Université Libre de Berlin grâce au Prof. Dieter Harlfinger, que je tiens à remercier.

datent, tous les deux, de la deuxième moitié du XIIIe siècle. À ceux-ci, on peut maintenant ajouter deux autres manuscrits que Diels ignorait : le *Mosquensis* Bibliothèque d'État Russe (ex-Bibliothèque Lénine) 149 (= Len), qui date de la deuxième moitié du XIIe siècle, et le *Mosquensis* Musée Historique d'État 3649 (= Mo), copié par la princesse Théodora Palailogina Rhaoulaina entre 1261 et 1282. L'ensemble de ces manuscrits se divise *grosso modo* en deux branches, l'une comportant les mss. D et Len, l'autre les mss. F E et Mo. Dans cette deuxième branche, les mss. E et Mo présentent une parenté particulière.

On peut être sûr, en collationnant les passages simpliciens qui sont reproduits *verbatim* dans l'*Epitomé physique* avec ceux de Simplicius tels qu'ils apparaissent dans l'édition de Diels (laissons de coté pour le moment le ms. Mo), qu'aucun de ces manuscrits n'est celui que Blemmyde avait à sa disposition. Toutefois, le texte cité par Blemmyde coïncide le plus souvent avec le ms. E ; on pourrait donc l'inscrire dans la branche de la tradition à laquelle appartient le ms. E, ce qui implique aussi une certaine parenté avec le ms. Mo. Un trait commun entre ce dernier et l'épitomé est le premier des cas que nous voulons présenter ici.

Dans le premier chapitre de l'épitomé déjà évoqué plus haut nous lisons :

> *Epit. Phys.*, I 3, 1025D : ἔτι λέγεται ἀρχὴ τὸ ἀφ' οὗ τουτέστιν ὅθεν ἡ πρώτη κίνησις, ᾧ δὴ σημαινομένῳ τῆς ἀρχῆς ἀντίκειται ἡ τελευτή. κατὰ γοῦν τὸ τοιοῦτον σημαινόμενον τῆς ἀρχῆς, τουτέστι τὸ ἀφ' οὗ, ἀρχὴ μὲν ὁδοῦ λέγεται τὸ πρῶτον βῆμα, ἀρχὴ δὲ νηὸς τρόπις, οἰκίας θεμέλιος, λόγου προοίμιον, φυτοῦ τε ῥίζα καὶ ζῴου καρδία.

Chez Simplicius, nous lisons :

> *In Phys.*, p. 10.25–28 : ὁ μέντοι Πορφύριος ἕνα μὲν τρόπον ἀρχὴν λέγει, φησίν, ὅθεν ἡ πρώτη κίνησις γίνεται· ἔστι δὲ τοιαύτη ἡ ἀφ' οὗ ὡς ὁδοῦ τὸ πρῶτον· οὕτω δὲ καὶ νεὼς μὲν τρόπις, οἰκίας δὲ θεμέλιος· τούτῳ δὲ τῷ σημαινομένῳ ἀντίκειται ἡ τελευτή.

Alors que Blemmyde reproduit assez fidèlement le passage de Simplicius, en y ajoutant quelques exemples supplémentaires, le mot βῆμα n'apparaît pas dans le texte de Simplicius tel qu'il a été établi par Diels. Il apparaît pourtant dans le *Mosquensis* écrit par la princesse Théodora quelques années après la rédaction de l'*Epitomé physique*. Il est évident que la leçon que nous fournissent Blemmyde (indirectement) et Théodora Rhaoulaina (directement) donne un sens plus clair que celle imprimée par Diels dans son édition de Simplicius, et on peut être

presque sûr que si Diels avait connu le manuscrit copié par Théodora, il aurait lui-même préféré la leçon de celui-ci contre l'omission des autres manuscrits ; car c'est effectivement le premier *pas* qui déclenche le commencement d'une voie et non pas le premier tout court. S'agit-il d'un ajout fait spontanément et parallèlement tant par Théodora que par Blemmyde, ou bien de ce qu'ils lisaient, l'une et l'autre, dans leurs manuscrits ? Si l'on opte pour la deuxième solution, on envisage déjà un ancêtre commun de la tradition du commentaire de Simplicius représentée par les mss. E et Mo.

Autre cas : reprenant un point de doctrine purement néoplatonicien à propos de la matière, Blemmyde écrit :

> *Epit. Phys.*, II 6, 1037B : ταύτην δὲ τὴν ὕλην τινὲς μὲν ἀσώματον ἔφασαν· ἄλλοι δὲ σῶμα κεκλήκασιν ἄποιον· οἱ μὲν διὰ τὸ εἶναι παντελῶς ἀμεγέθη τε καὶ ἀδιάστατον, οἱ δὲ διὰ τὸ οἷον πάρεσιν ὑπάρχειν καὶ ἔκστασιν καὶ ἀοριστίαν τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀμερίστου καὶ νοητῆς φύσεως.

Chez Simplicius, nous lisons ἔκτασιν sans aucune variante :

> *In Phys.*, p. 230.21–23 : μήποτε οὖν διττὸν θετέον τὸ σῶμα τὸ μὲν ὡς κατὰ εἶδος καὶ κατὰ λόγον ὑφεστὼς καὶ τρισὶν ὡρισμένον διαστάσεσι, τὸ δὲ ὡς πάρεσιν καὶ ἔκτασιν καὶ ἀοριστίαν τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀμερίστου καὶ νοητῆς φύσεως.

S'agit-il d'une correction de Blemmyde ? On a du mal à le croire, puisqu' en lisant l'*Epitomé physique* on reconnaît facilement les corrections qui sont dues à la main de Blemmyde : il s'agit de mots d'allure "païenne" qui ont été transformés, comme par exemple le mot ἀΐδιον, qui est rendu μόνιμον dans le passage suivant :

> *Epit. Phys.*, I 8, 1032B : τούτων δ' οὕτως ἐχόντων, πῶς μὲν τὸ εἶδος μᾶλλον οὐσία δοκεῖ, πῶς δὲ ἡ ὕλη; κατὰ μὲν γὰρ τὸ μόνιμον καὶ τὸ ὑποκεῖσθαι μᾶλλον τοῦ εἴδους οὐσία ἡ ὕλη νομίζεται.[19]

ou l'expression ἡ πρώτη οὐσία qui est remplacée par θεός, dans le passage qui suit :

> *Epit. Phys.*, IV 15, 1060A : ἐπὶ δὲ τοῦ Θεοῦ ἡ ἀκινησία οὐκ ἔστιν ἠρεμία, ἀλλὰ ταυτότης καὶ κατάστασις ἀεὶ ἀμετάβλητος.[20]

---

[19] Cf. Simpl. *In Phys.*, p. 234.5–8 : τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ἀίδιον καὶ ὑποκεῖσθαι τὴν ὕλην μᾶλλον οὐσίαν φησί· καθόσον δὲ τὸ εἶναι ἑκάστῳ τοῦτο ὅ ἐστι κατὰ τὸ εἶδός ἐστι, καθ' ὃ καὶ διαφέρον τῶν ἄλλων ἐπ' οἰκείας ἐστὶ φύσεως, κατὰ τοῦτο μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος αὐτῷ δοκεῖ.

[20] Cf. Simpl. *In Phys.*, p. 435.5–16 : ἡ δὲ πρώτη οὐσία παντελῶς τοῦ δυνάμει καθαρεύει καὶ κατὰ τὸ κινεῖσθαι καὶ κατὰ τὸ κινεῖν. καὶ οὔτε κινητόν ἐστιν ὅλως παντάπασιν

Est-ce que Blemmyde aurait une raison particulière de changer l'ἔκτασις en ἔκστασις (la tradition manuscrite de l'epitomé est unanime sur ce point) ? En effet, tandis que ἔκτασις, "extension", est bien à sa place à côté de ἀοριστία, ἔκστασις, "séparation", "sortie", ne fait pas de sens dans ce contexte, et on ne voit pas trop l'intérêt qu'aurait eu éventuellement Blemmyde à remplacer l'un mot par l'autre.

À propos de l'entéléchie, Blemmyde affirme :

> *Epit. Phys.*, IV 2, 1049B : ἐντελέχεια δὲ προηγουμένως ἡ τοῦ ἐντελοῦς ἔχεια λέγεται, ἤγουν ἡ κατὰ τὸ ἐντελὲς ἕξις, ἡ τελειότης τοῦ πράγματος, καθ' ἣν τὸ ἐντελὲς ἔχει τὸ πρᾶγμα, καθ' ἣν τέλειόν ἐστι εἶδος τὸ πρᾶγμα.

Dans le passage parallèle de Simplicius, nous lisons ἡ τοῦ ἐντελοῦς συνέχεια, bien que dans un passage suivant nous retrouvions le mot ἔχεια, corrigé par Diels en συνέχεια à l'appui du passage précédent :

> *In Phys.*, p. 278.5–9 : τὸ δὲ τῆς ἐντελεχείας ὄνομα λέγεται μὲν αὐτοῦ τοῦ Ἀριστοτέλους ἴδιον· σημαίνει δὲ τὸ εἶδος τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, παρόσον κατὰ τοῦτό ἐστιν ἡ τοῦ ἑνὸς τέλους ἀπόληψις ἤτοι ἡ τοῦ ἓν καὶ τέλειον εἶναι ἀπόληψις ἤτοι ἡ τοῦ ἐντελοῦς συνέχεια, τουτέστιν ἡ κατὰ τὸ ἐντελὲς ἕξις.
>
> *In Phys.*, 414.36–37 : ὡς γὰρ εἶπον, τὸ τῆς ἐντελεχείας ὄνομα τὴν τοῦ ἐντελοῦς συνέχειαν (ἔχειαν codd.) δηλοῖ.

Est-ce bien la leçon du manuscrit de Blemmyde ou s'agit-il plutôt d'une correction de Blemmyde faite *ex Simplicio* ?

Voyons un dernier cas qui est plus intéressant. Dans le passage de l'épitomé qui est emprunté au *Corollarium de loco* et que nous avons évoqué plus haut,[21] nous trouvons συντόπωσιν au lieu de διατύπωσιν :

> *Epit. Phys.*, IX 5, 1104A : διὸ καὶ αὐτὴ ὅλη ἀφεθεῖσα ἐπὶ τὸ μέσον οἰσθείη ἄν, καίτοι τῶν ἐν αὐτῇ μερῶν τὴν πρὸς ἄλληλα φυλαττόντων συντόπωσιν.

alors que nous lisons chez Simplicius :

> *In Phys.*, p. 627.34–36 : διὸ καὶ αὐτὴ ὅλη ἀφεθεῖσα ἂν ἐπὶ τὸ μέσον οἰσθείη, καίτοι τῶν ἐν αὐτῇ μερῶν φυλαττόντων τὴν πρὸς ἄλληλα διατύπωσιν.

ἀκίνητον ὂν οὔτε κινητικὸν δυνάμει· πάσης γὰρ ἀτελείας καὶ τοῦ δυνάμει παντὸς ἐξῄρηται […]. ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν φυσικῶν ὡς ποτὲ κινουμένων εἶναι τὴν ἀκινησίαν καὶ διὰ τοῦτο ἠρεμίαν λέγεσθαι. ᾧ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτου ἡ ἀκινησία ἠρεμία ἐστίν. ἐπὶ δὲ τῆς πρώτης οὐσίας ἀκινήτου παντάπασιν οὔσης ἡ ἀκινησία οὐκ ἔστιν ἠρεμία, ἀλλὰ ταυτότης καὶ ἀμετάβλητος ἀεὶ κατάστασις.

[21] Cf. n. 15.

Il paraît que, dans un contexte "topologique", le mot συντόπωσιν, "co-localisation" est plus plausible que le mot διατύπωσιν, "configuration". La συντόπωσις est un *hapax* dans le *TLG*, qui apparaît chez Simplicius dans le même corollaire :

> *In Phys.*, p. 626.27–28 : καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τὴν σύμπτωσιν τουτέστι συντόπωσιν τοῖς μορίοις παρεχόμενος.

S'agit-il d'une modification du texte de Simplicius faite à nouveau par Blemmyde à partir de Simplicius, ou bien c'est ce que Blemmyde a lu dans son manuscrit ? Certes, il est difficile de se prononcer avec certitude. Mais sachant que Blemmyde a utilisé un manuscrit différent de ceux que nous avons à notre disposition aujourd'hui, et prenant en considération la manière dont il se rapporte au texte de Simplicius, j'aurais tendance à croire qu'il n'a pas modifié ce qu'il a lu. Si συντόπωσιν est bien ce qu'a lu Blemmyde, voici une hypothèse qui expliquerait sa transformation en διατύπωσιν dans la tradition manuscrite du commentaire de Simplicius : συντόπωσιν aurait été mal lu dans un premier moment et recopié dans la suite comme συντύπωσιν, un mot de sens obscur qui aurait été par la suite remplacé, consciemment ou inconsciemment, par le mot plus courant διατύπωσιν. Quoi qu'il en soit, il n'est pas sans intérêt de constater que le texte du commentaire de Simplicius à la *Physique* n'est pas uniquement ce que nous pouvons établir à partir des manuscrits dont nous disposons aujourd'hui.

PART TWO

THE TRANSMISSION OF TEXTS AND THE CREATION OF THE PHILOSOPHICAL CORPUS IN ARMENIAN, SYRIAC, ARABIC AND HEBREW

AUX ORIGINES DE LA FORMATION DU CORPUS PHILOSOPHIQUE EN ARMÉNIE : QUELQUES REMARQUES SUR LES VERSIONS ARMÉNIENNES DES COMMENTAIRES GRECS DE DAVID

Valentina Calzolari

Paroles du philosophe David qui connaît pleinement la (philosophie) théorique et pratique avec ses douze subdivisions. (Originaire) du canton de Hark', du village de Heret'; disciple de Sahak et de Mesrop. On dit qu'il était fils de la sœur de Moïse, le Père des rhéteurs, et l'un des soixante qui, parés de toute vertu, furent choisis pour leur intelligence, leur voix suave et leur endurance et qui, cent onze ans après saint Grégoire, furent désignés pour découvrir l'écriture de cette nation et partirent pour étudier la philosophie et la rhétorique, ainsi que pour faire des traductions à Alexandrie, à Athènes et dans d'autres provinces (…).[1]

1. *David, le "philosophe invincible"*

Les détails de la biographie de David sont entourés de mystère. Au silence des sources grecques[2] s'oppose en effet une riche tradition arménienne, à l'intérieur de laquelle les contradictions sont multiples.[3]

Cet article reflète, en partie, les résultats des recherches effectuées dans le cadre d'un projet international soutenu par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique et coordonné par le Centre de recherches arménologiques de l'Université de Genève de 2001 à 2004. Ce projet a pu compter sur la collaboration efficace de cinq chercheurs d'Arménie – Prof. Sen Arevshatyan, Dr. Gohar Muradyan, Prof. Erna M. Shirinian, Prof. Albert Stepanyan, Dr. Aram Topchyan – ainsi que du Prof. Jonathan Barnes (Université de Paris IV-Sorbonne), co-promoteur du projet et conseiller toujours précieux à qui j'exprime ici toute ma gratitude.

[1] Cf. *Dawt'i Anyałt' p'ilisop'ayi matenagrut'iwnk' ew t'ułt' Giwtay kat'ołikosi aṙ Dawit'*, Éd. Mékhitaristes, Venise 1932[2], p. 5.

[2] C'est grâce à des allusions contenues dans les commentaires grecs qui lui sont attribués ou à des parallélismes intertextuels que nous pouvons supposer que David fut élève d'Olympiodore, à Alexandrie, dans la deuxième moitié du VIe siècle.

[3] La question de l'origine et de l'identification de David reste controversée; pour un état de la question tenant compte aussi des travaux récents publiés en Arménie, cf. J.-P. Mahé, «David l'Invincible dans la tradition arménienne», in I. Hadot (éd.),

L'extrait de l'exergue, tiré de la préface du *Panégyrique à la Croix* arménien,[4] résume à lui seul les principaux éléments de cette tradition. Après avoir explicitement affirmé l'origine arménienne de David, il associe le philosophe aux figures fondatrices de l'identité culturelle et religieuse de l'Arménie. D'un côté, il établit un lien de parenté entre David et le *pater historiae* Moïse de Khorène. De l'autre côté, il le compte au nombre des traducteurs du cercle de Sahak et Mesrop (Machtots) qui, au début du V[e] siècle, donnèrent tous deux le départ à une littérature en langue arménienne qui allait comprendre tout d'abord la traduction de la Bible et des écrits des Pères de l'Église. En même temps, le texte rappelle bien que le bagage culturel par lequel David se distingua était représenté par la connaissance de la rhétorique et de la philosophie apprises dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie.[5] Selon la tradition arménienne, c'est grâce aux armes de la philosophie dont il s'était équipé en milieu grec que David aurait pu défendre les positions dogmatiques de l'Église arménienne.[6]

L'excellente maîtrise de la langue grecque ainsi que la science que David aurait acquises à Athènes sont célébrées dans une deuxième source arménienne, le *Livre des étants*,[7] par une anecdote qui relate comment, devant une ancienne stèle grecque au texte incompréhensible, «David… commença à répandre la lumière de sa doctrine» et livra un long commentaire du texte gravé sur la colonne. Après cette époustouflante prestation fut «prononcé, à son propos, le nom d'"invincible"

Simplicius. *Commentaire sur les Catégories*, Brill, Leiden – New York – København – Köln 1990 (Philosophia Antiqua, 50), p. 189–95; cf. aussi B. Kendall – R. W. Thomson, *Definitions and Divisions of Philosophy by David the Invincible Philosopher*, Scholars Press, Chico, CA 1983 (University of Pennsylvania, Armenian Texts and Studies, 5), p. xv–xviii; A. K. Sanjian (ed.), *David Anhaght'. The 'Invincible' Philosopher*, Scholars Press, Atlanta 1986 (Studies in Near Eastern Culture and Society, 7), p. 1–25; A. Ouzounian, «David l'Invincible», in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, Éd. du CNRS, Paris 1994, p. 614–15.

4 Cf. *Dawt'i Anyałt'*, cit. (*supra*, n. 1), p. 9–25 (trad. anglaise par H. Nersoyan in Sanjian, *David Anhaght'* [cit. *supra*, n. 3], p. 81–100, précédée par une étude aux p. 65–79).

5 Rappelons d'ailleurs que les missions des premiers traducteurs eurent lieu plutôt en milieu syriaque.

6 La préface du *Panégyrique à la Croix* et la *Lettre* qui l'accompagne nous informent que David aurait écrit ce discours sur demande du catholicos arménien Giwt Arahezac'i (461–468) dans le but de contrecarrer, grâce à la philosophie, l'infiltration de nouvelles vagues d'hérésie en Arménie.

7 Parmi les travaux récents sur cette œuvre, cf. M. van Esbroeck, «Movsēs Xorenac'i et le *Girk' Ēakac'*», *Revue des Études Arméniennes* 25 (1994–1995), p. 109–24; Id., «Les métamorphoses du *Girk' Ēakac'*», *Revue des Études Arméniennes* 26 (1996–1997), p. 235–48.

par lequel il est (précisément) appelé "philosophe invincible" ».[8] Selon la tradition arménienne, après une longue permanence en milieu grec, David serait rentré dans sa patrie et l'aurait enrichie ainsi de son savoir à travers la traduction arménienne d'un nombre important de textes grecs, y compris les œuvres qu'il avait lui-même rédigées lors de son séjour à l'étranger.

Le résultat de cette accumulation de traditions différentes est la formation d'un dossier des plus complexes, à l'intérieur duquel il est difficile de distinguer les écrits authentiques des écrits pseudépigraphes. La comparaison des informations que l'on peut tirer des manuscrits grecs et arméniens a cependant permis d'attribuer à David, non sans quelques incertitudes (voir *infra*), la paternité de quatre œuvres. D'après les manuscrits grecs, David est l'auteur de trois œuvres ἀπὸ φωνῆς: *Prolégomènes à la philosophie* (*Proleg.*), *Commentaire à l'Isagoge* de Porphyre (*Comm. in Isag.*) et *Commentaire aux Catégories* d'Aristote (*Comm. in Cat.*).[9] Ces trois œuvres ont été traduites en arménien.[10] La tradition arménienne conserve également le texte d'un *Commentaire aux Analytiques Premiers* (*Comm. in An. Pr.*), incomplet, qui présuppose un original grec peut-être perdu.[11]

2. *L'École hellénisante et la constitution du premier corpus d'œuvres philosophiques en arménien*

La réalisation des versions arméniennes des œuvres grecques de David appartient à une période de la littérature arménienne, appelée "École hellénisante" (VIe–VIIIe s.), qui fut caractérisée par une importante entreprise de traduction d'œuvres profanes grecques.[12] C'est grâce à

[8] Cf. N. Akinian, « M. Xorenac'woy patmut'ean žamanakin masin », *Handes Amsorya* 17/5 (1903), p. 153b, l. 49–51 et 54–55.

[9] Davidis *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1904 (*CAG* XVIII 2); Eliae *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1900 (*CAG* XVIII 1). Sur la question de la paternité du *Comm. in Cat.*, voir *infra*, § 4.1.

[10] *Dawit' Anyałt'. Erkasirut'iwnk' p'ilisop'ayakank'*, éd. S. S. Arevshatyan, Académie des Sciences, Erevan 1980 (réimpression sans apparat critique des éditions de 1960, 1967 et 1976, respectivement des *Proleg.*, du *Comm. in An. Pr.* et du *Comm. in Isag.*, avec une édition inédite du *Comm. in Cat.*).

[11] Voir *infra*, n. 44 et 45.

[12] Sur l'École hellénisante, cf. V. Calzolari, *L'école hellénisante*, in M. Nichanian, *Âges et usages de la langue arménienne*, Entente, Paris 1989, p. 110–30; H. Manandian, *Yunaban*

l'activité des traducteurs de cette "École" que l'Arménie put s'enrichir des textes fondamentaux du *trivium* et jeter les premiers jalons en vue de la formation d'un *cursus studiorum* propre.

Le *corpus* philosophique arménien issu de l'École hellénisante, en particulier, révèle plusieurs coïncidences frappantes avec les programmes en usage dans les Écoles néoplatoniciennes de l'Antiquité tardive, surtout avec le *cursus* aristotélicien.[13] Les Arméniens ont traduit en effet les *Catégories*, le *De Interpretatione*; le *De Mundo* et le *De Virtutibus* du ps.-Aristote; l'*Isagoge* de Porphyre; les commentaires de David. Le même *corpus* comprend encore deux *Commentaires* arméniens anonymes sur les *Catégories* et sur le *De Interpretatione* jadis attribués à David,[14] ainsi qu'un troisième *Commentaire sur les Catégories*, fragmentaire et anonyme. Le *corpus* platonicien arménien (*Euthyphron, Apologie de Socrate, Minos, Timée, Lois*)[15] est en revanche plus éloigné du programme des Écoles grecques. Le but didactique sous-jacent à la réalisation de ces versions arméniennes est tout à fait vraisemblable. Il importe cependant de remarquer que nos connaissances sur le *cursus* des Écoles arméniennes, et notamment

---

Dproc'ə ew nra zargac'man šrǰannerə, Éd. Mékhitaristes, Vienne 1928; Ch. Mercier, « L'École hellénistique dans la littérature arménienne », *Revue des Études Arméniennes* 13 (1978/79), p. 59–75; H. N. Muradyan, *Hunaban Dprocə ev nra derə hayereni k'erakanakan terminabanut'yan stełcman gorcum*, Académie des Sciences, Erevan 1971; A. Terian, *The Hellenizing School. Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered*, in N. G. Garsoïan *et al.* (éds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Washington D. C. 1982, p. 175–86; B. L. Zekiyan, *Quelques observations critiques sur le "Corpus Elisaeanum"*, in R. F. Taft (éd.), *The Armenian Christian Tradition*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1997 (Orientalia Christiana Analecta, 254), p. 84–101.

[13] Cf. I. Hadot, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris 1987, p. 99–122 et Ead., Simplicius. *Commentaire sur les Catégories* (cit. *supra*, n. 3), chap. I, et notamment p. 44–47.

[14] Attribués par les mss. à un certain Amelawxoys, dans lequel on a vu une déformation de Ἰάμβλιχος : cf. J.-P. Mahé, « Amelaxos », in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes*, I, Éd. du CNRS, Paris 1989, p. 160; C. Zuckerman, *A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1995, réimpr. in G. Fiaccadori (éd.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2001, p. 10–11.

[15] Liste non exhaustive. Sur la traduction des œuvres philosophiques en arménien, en plus de Zuckerman, *Repertory*, voir J.-P. Mahé, *Du grec à l'arménien*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, IV : *Le discours philosophique*, PUF, Paris 1998, p. 1128–45 (n° 64) et M. E. Stone – M. E. Shirinian, *Anonymous Philosophical Treatise*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2000 (Philosophia Antiqua, 83), p. 7–15. Il convient en outre de remarquer que plusieurs manuscrits arméniens, notamment du Matenadaran de Erevan, contiennent des œuvres encore inédites et non identifiées : cf. Stone-Shirinian, *Anonymous Philosophical Treatise*, p. 11 s. et n. 40–42. Nos connaissances sur le corpus philosophique arménien ancien sont donc encore incomplètes.

sur l'emploi des œuvres ici mentionnées (ou d'une partie d'entre elles) en tant que manuels d'étude, sont plus tardives par rapport à l'époque de production de l'École hellénisante.[16]

La comparaison du *corpus* arménien avec le répertoire des œuvres philosophiques traduites ou commentées en syriaque à la même époque (VI[e]–VIII[e] s.) montre par ailleurs plusieurs affinités qui permettent de supposer la circulation d'un *corpus* d'œuvres grecques commun dans ces deux aires périphériques de l'Empire byzantin.[17] Il convient ainsi de souligner, si besoin est, la vitalité de la transmission de l'héritage classique auprès de ces deux communautés orientales à une époque où l'on a pu parler de "siècles obscurs" à propos du cœur même de l'Empire byzantin.[18] Si la filiation gréco-syro-arabe de l'aristotélisme est bien connue, la réception du *corpus* philosophique grec en arménien, certes aux proportions plus modestes, reste en revanche un domaine fort peu exploré, qui mériterait d'être mieux étudié et de sortir du cadre exclusif des études arméniennes.

3. *Jalons pour une reconstruction de la méthode de traduction suivie par le traducteur des Prolégomènes de David*

Une fois admise la finalité didactique probable des versions arméniennes des œuvres de David, il est intéressant de se demander quelles stratégies ont été adoptées par le(s) traducteur(s) arménien(s) de ces textes grecs destinés à devenir des manuels d'étude et à bâtir ainsi le savoir philosophique arménien. Cette enquête devient d'autant plus intéressante si on la considère à la lumière des investigations plus générales menées

---

[16] Elles remontent surtout à l'époque médiévale: cf. S. S. Arevshatyan – A. S. Matevosyan, *Glajori hamalsaranə, mijnadaryan Hayastani lusavorut'yan kentron*, Ed. Hayastan, Erevan 1984.

[17] Cf. H. Hugonnard-Roche, *La tradition gréco-syriaque des commentaires à Aristote*, communication présentée au Colloque international sur «La diffusion de la pensée et des œuvres néoplatoniciennes dans la tradition arménienne et gréco-syriaque (L'œuvre de David l'Invincible)», organisé à l'Université de Genève les 27–28 février 2004 dans le cadre du projet mentionné *supra* (publication des Actes prévue); cf. aussi Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Vrin, Paris 2004 (Textes et traditions, 9); J. Teixidor, *Aristote en syriaque*, CNRS Éditions, Paris 2003.

[18] Voir par ex. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, PUF, Paris 1971, chap. IV; sur la transmission orientale, cf. G. Cavallo, *Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in Oriente nei secoli VII e VIII*, in Fiaccadori (éd.), *Autori classici* (cit. *supra*, n. 14), p. 189–99.

sur la technique de traduction des œuvres issues de l'École hellénisante. Celle-ci a été souvent associée à l'une des phases les plus obscures de la langue arménienne, à cause de l'extrême fidélité, parfois servile, des traducteurs.

Dans le cas des traductions de David cependant, notamment des *Proleg.* et du *Comm. in Isag.*, cette littéralité n'est pas toujours rigoureuse. Parallèlement à l'influence hellénisante (caractérisée par esemple par des calques lexicaux et syntaxiques du grec), il est également possible de repérer plusieurs extraits où le traducteur s'est écarté de l'original. L'exigence d'adapter les versions au nouveau milieu de réception arménien est vraisemblablement à la base d'une partie au moins de ces écarts, comme il est possible de le constater sur la base des quelques exemples signalés aux paragraphes suivants.

3.1. *Adaptation à l'univers culturel et religieux arménien*

Un des exemples les plus évidents est constitué par un passage des *Proleg.* portant sur les êtres dépourvus d'existence :

> B, p. 1.16–17 :[19] τῶν γὰρ πραγμάτων τὰ μὲν ἀνύπαρκτά ἐστιν, ὡς τραγέλαφος, σκινδαψός, βλίτυρι καὶ τὰ λοιπά, ὅσα ἡ ἡμετέρα διάνοια διαπλάττεται, « en effet, parmi les choses, les unes sont inexistantes, comme "bouc-cerf", skindapsòs, blituri ainsi que toute autre (chose) que notre pensée façonne … ».

> A, p. 2.21–23 :[20] *k'anzi yirołut'eanc'n omank' angoyk' en, orpēs ełǰeruak'ałn ew aralēzn, ew orč'ap' inč' mers verastełcē mtacut'iwn*, « en effet, parmi les choses, les unes sont inexistantes, comme le cerf-bouc et l'*aralēz*, ainsi que toute autre (chose) que notre pensée façonne ».

L'exemple grec du *tragelaphos*, "bouc-cerf", qui déjà chez Aristophane constituait l'exemple type d'un être imaginaire et qui devint par la suite une référence dans la littérature philosophique,[21] a été traduit en arménien par le calque du mot composé grec, *ełǰeruak'ał* "cerf-bouc" (avec

[19] Le sigle B se réfère à l'édition de Busse, cit. (*supra*, n. 9) suivie par l'indication de la page et des lignes du texte.

[20] Le sigle A se réfère à l'édition établie par S. Arevshatyan, *Sahmank' imastasirut'ean*, Académie des Sciences, Erevan 1960 (= *Erkasirut'iwnk'*, cit. *supra*, n. 10, p. 29–104), reproduite in Kendall-Thomson, *Definitions* (cit. *supra*, n. 3).

[21] Cf. Aristoph., *Ran.* 937; Plat., *Resp.* 488 A; Arist., *An. Pr.* 49 a 24, *De Int.* 16 a 17, *Phys.* 208 a 30, etc.; voir G. Sillitti, *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, Bibliopolis, Napoli 1996 (Elenchos, 2).

inversion des deux membres du composé), déjà employé dans la version arménienne du *De Int.* 16 a 17[22] et également utilisé dans le *Comm. in Isag.* arménien.[23] Le grec *tragelaphos* est suivi par les mots *skindapsòs* et *blituri*: le premier est le nom d'un instrument de musique à quatre cordes, tandis que le deuxième est un mot onomatopéique imitant le son des cordes des instruments de musique. Dans la tradition grecque ancienne, et en particulier chez les néoplatoniciens, les deux mots se sont également imposés comme exemples de locutions dépourvues de signification indiquant des "non étants".[24] Face à ces termes techniques, dépourvus d'équivalent dans la langue arménienne, la version atteste l'arm. *aralēz*, un mot particulièrement significatif dans ce contexte.

Selon les croyances de l'Arménie païenne, les *aralēz* étaient des génies bienfaisants capables de rendre la vie aux guerriers valeureux morts sur le champ de bataille. D'après les écrivains arméniens chrétiens, les *aralēz* n'ont en réalité jamais existé, mais doivent être considérés comme des fantaisies des hommes.[25] Leur mention se prêtait donc particulièrement bien pour rendre l'idée sous-jacente à l'utilisation des exemples grecs, tout en ayant l'avantage d'être parfaitement claire pour un public arménien. Remarquons également que le traducteur passe par la traduction de cet exemple grec pour critiquer les croyances païennes anciennes.[26]

---

[22] Cf. F. C. Conybeare, *Anecdota Oxoniensia. A Collation with the Ancient Armenian Versions of the Greek Text of Aristotle's Categories, De Interpretatione…*, Clarendon Press, Oxford 1892 (Anecdota Oxoniensia, Classical Series, I, VI), p. 156.2–3.

[23] B, p. 108.26; p. 116.13; p. 117.23, cf. *Erkasirut'iwnk'* (cit. *supra*, n. 10), p. 123.13; p. 128.28; p. 129.25.

[24] Cf. G. Sillitti, *Tragelaphos* (cit. *supra*, n. 21), p. 39–41, n. 18.

[25] Cf. Eznik, *Réfutation des sectes*, 122 et 124 (éd. par L. Mariès et Ch. Mercier, Patrologia Orientalis 38/3–4, 1959); Fauste de Byzance, *Histoire des Arméniens*, V, 36; Moïse de Khorène, *Histoire des Arméniens*, I, 15. Sur *aralēz* chez David, cf. R. W. Thomson, «Notes on the Armenian Version of David the Invincible's *Definitions of philosophy*», in G. A. Brutian, S. S. Arevshatian, G. O. Grigorian, K. A. Mirumian, S. S. Tovmasian, V. K. Chaloian (éds), *David the Invincible*, Académie des Sciences, Yerevan 1983, p. 392–93.

[26] Il convient de remarquer que dans un passage de la version arménienne du *Comm. in Isag.*, arm. *aralēz* est utilisé pour traduire le gr. τραγέλαφος (B, p. 189.8; cf. *Erkasirut'iwnk'*, cit. supra, n. 10, p. 166.9). On pourrait donc aussi considérer l'expression arménienne *ełǰeruak'ałn ew aralēzn* «le cerf-bouc et l'*aralēz*» comme la traduction du seul gr. τραγέλαφος, et supposer ensuite une omission face à σκινδαψός, βλίτυρι. Cette interprétation ne remet en tout cas pas en cause l'intérêt de l'allusion à un être de la mythologie arménienne pour énoncer le concept d'être inexistant exprimé par le grec.

3.2. *Omissions et simplifications du texte grec en arménien*

La même exigence d'adapter l'œuvre au nouveau milieu de réception est vraisemblablement à l'origine de plusieurs simplifications du modèle grec que l'on peut remarquer en arménien. C'est par exemple le cas de la suppression d'allusions à la mythologie ou à la géographie grecques :

a) B, p. 76.9–17; cf. A, p. 152.25. Dans le cadre de l'exposé relatif à la division de la philosophie pratique et aux différentes conceptions défendues par les platoniciens (qui prônent une division bipartite : νομοθετικόν et δικαστικόν) et les aristotéliciens (qui prônent une division tripartite : éthique, économie, politique), le texte grec contient un passage sur les frères Minos et Rhadamanthe. Le premier est mentionné en tant qu'exemple de νομοθέτης et le deuxième de δικαστής (cf. *Il.* XII, 322).[27] Le traducteur a dû juger cet exemple peu "parlant" pour un public arménien et il l'a ainsi omis.

b) Au passage B, p. 39.16–18, le grec précise ὁ Σταγειρίτης, φημὶ δὴ ὁ Ἀριστοτέλης (Στάγειρα γάρ ἐστι πόλις τῆς Μακεδονίας, ὅθεν ἦν ὁ Ἀριστοτέλης) ... « ... le Stagirite, j'entends Aristote (en effet, Stagire est une ville de Macédoine d'où vient Aristote) ... ». La précision géographique du grec, peut-être ressentie comme une explication inutile pour un public arménien, a été omise par le traducteur : *Stagirac'in, aysink'n Aristotēl* ... « Le Stagirite, c'est-à-dire Aristote ... » (A, p. 92.4–5).[28]

En règle générale, on constate chez le traducteur la tendance à abréger le texte, surtout là où le grec offre plusieurs exemples pour expliquer un concept. L'impression qui en ressort est que le traducteur a voulu fournir un ouvrage par endroits plus synthétique.

c) Lorsque le grec cite deux exemples, le traducteur en retient parfois un seul, comme au passage B, p. 15.5–9, où le grec donne deux exemples relatifs à la possibilité d'inverser sujet et verbe sans que le sens de la phrase en soit modifié; seul le premier exemple a été traduit en arménien :

> B, p. 15.5–9 : λέγει γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι τὰ ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα μετατιθέμενα τὸ αὐτὸ σημαίνουσι· καὶ γὰρ τὸ Σωκράτης περιπατεῖ καὶ τὸ περιπατεῖ Σωκράτης τὸ αὐτὸ σημαίνουσι <u>καὶ τὸ Πλάτωνος Ἀλκιβιάδης καὶ</u>

[27] Les deux fils de Zeus sont présentés comme des juges, avec Eaque (et Triptolème), dans le *Gorgias* 523 E – 524 A et dans l'*Apologie de Socrate* 41a, Minos ayant la fonction d'un juge en appel.

[28] L'hypothèse d'un saut du même au même peut également être envisagée.

> Ἀλκιβιάδης Πλάτωνος τὸ αὐτὸ σημαίνουσιν, «en effet, Aristote dit que les noms et les verbes, inversés, signifient la même chose; et en effet "Socrate marche" et "marche Socrate" signifient la même chose; l'"Alcibiade de Platon" et "de Platon l'Alcibiade" signifient la même chose».
>
> A, p. 36.12–14: *k'anzi asē Aristotēl, et'ē anuank' ew bayk' p'oxadrelov znoyn nšanaken, vasn zi znoyn isk nšanaken, et'ē ok' asic'ē Sokratēs čēmi, ew t'ē čēmi Sokratēs*, «en effet, Aristote dit que les noms et les verbes, inversés, signifient la même chose, puisque si on dit "Socrate marche" et "marche Socrate" [cela] signifie la même chose».

À ce propos, il est intéressant de remarquer que dans la version arménienne du *Comm. in Isag.* aussi, face au gr. τῷ Σωκράτει καὶ τῷ Ἀλκιβιάδει, «Socrate et Alcibiade», seul le nom de Socrate a été traduit en arménien.[29]

Dans d'autres cas, le traducteur se limite à reprendre l'argumentation du grec, en omettant les exemples:

d) au passage B, p. 12.31–13.6, le texte grec donne deux exemples d'accident appliqués à l'homme: l'un est un exemple d'accident "séparable" (le fait d'être blanc)[30] et l'autre est un exemple d'accident "non-séparable" (le fait de marcher droit ou d'avoir des ongles larges):

> B, p. 12.31–13.6: συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ οὔτε παρὸν σῴζει οὔτε ἀπὸν φθείρει αὐτόν, ὥσπερ τὸ λευκόν· τοῦτο γὰρ οὔτε παρὸν σῴζει οὔτε ἀπὸν φθείρει τὸν ἄνθρωπον· δύναται γὰρ ἄνθρωπος καὶ εἶναι λευκὸς καὶ μὴ εἶναι λευκός· οὐδὲ γὰρ ἐὰν μὴ ἔστι λευκός, παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. Καὶ πάλιν ὥσπερ τὸ ὀρθοπεριπατητικὸν καὶ πλατυώνυχον· ταῦτα γὰρ οὔτε παρόντα σῴζουσιν οὔτε ἀπόντα φθείρουσι τὸν ἄνθρωπον· κἂν γὰρ μὴ ἐστιν ὀρθοπεριπατητικὸν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τετραποδίζει, καὶ εἰ μὴ ἔχει ὄνυχας, οὐδὲν ἧττον ἄνθρωπός ἐστι, «l'accident, au contraire, n'est ni ce qui le (*scil.* l'homme) fait subsister par sa présence, ni ce qui le détruit par son absence, comme le fait d'être blanc. Cela en effet, ne le fait ni subsister par sa présence, ni ne le détruit par son absence. En effet, l'homme peut être ou ne pas être blanc; en effet, s'il n'est pas blanc, ce n'est pas pour cela qu'il n'est pas homme; et la même chose (est valable) par rapport au fait de marcher droit ou d'avoir des ongles larges; leur présence ou absence ne remet pas en question le fait d'être homme; en effet, même s'il ne marche pas droit, mais à quatre pattes, et même s'il n'a pas d'ongles, il n'en est pas moins homme».

---

29 Cf. B, p. 112.26 et *Erkasirut'iwnk'* (cit. *supra*, n. 10), p. 126.10; exemple signalé par G. Muradyan dans la communication «A Comparison of the Greek and Armenian Version of David the Invincible's *Commentary on Porphyry's Isagoge*» présentée au Colloque international de Genève mentionné plus haut (n. 17).

30 Cf. Dav. *Comm. in Isag.*, B, p. 205.16.

A, p. 30.15–17 : *Isk patahumn ē, or aṙənt'er golov oč' goyac'uc'anē ew baṙnalov oč' apakanē, orpēs spitakn. k'anzi spitakn aṙənt'er golov oč' goyac'uc'anē ew baṙnalov oč' apakanē*, «l'accident, au contraire, n'est ni ce qui le fait subsister par sa présence, ni ce qui l'annule par son absence, comme le fait d'être blanc. Car le blanc ne le fait pas subsister par sa présence, ni l'annule par son absence».

Comme on le voit, le premier exemple a été traduit d'une façon simplifiée. En effet, l'arménien a omis une assez longue explication (introduite par γάρ) – qui en grec suit l'énonciation de l'accident "séparable" lui-même –, peut-être pour des exigences de concision. À des considérations différentes se prête l'exemple d'accident "inséparable" qui, quant à lui, a été complètement supprimé en arménien. Comme on le sait, les accidents "inséparables", qui de prime abord semblent constituer une *contradictio in adjecto*, ont souvent suscité les perplexités des commentateurs de Porphyre à qui l'on doit la distinction entre ces deux types d'accident.[31] Il est plausible d'imaginer que c'est peut-être à cause de ces difficultés, et non seulement pour une volonté de concision, que le traducteur l'a supprimé.

e) De même, au passage B, p. 7.24–31, l'exemple classique des Éthiopiens,[32] ayant des dents blanches mais la peau noire, et celui de la couleur grise (mélange du blanc et du noir) ont été omis en arménien (cf. A, p. 18.16). Parallèlement, il convient de remarquer que la version arménienne du *Comm. in Isag.* aussi, dont la technique de traduction est proche de celle de la version des *Proleg.*, omet la traduction de l'explication de τὸ οὐσιῶδες et de τὸ ἐπουσιῶδες contenant les exemples des Éthiopiens (noirs) et du cygne (blanc), ainsi que de l'homme, qui reste "homme" indépendamment du fait d'avoir la peau blanche ou noire.[33]

f) Un autre passage intéressant est constitué par l'extrait sur les "nymphes à la longue vie", qui fait l'objet d'un excursus en grec :

---

[31] Comment un accident peut-il être "inséparable" et correspondre en même temps à la définition de «quelque chose qui va et qui vient» (cf. Porph., *Isag.* 12.25) ? Sur les accidents "séparables" et "inséparables" chez Porphyre ainsi que sur les différentes interprétations données par les commentateurs, cf. J. Barnes, *Porphyry, Introduction*, Oxford U.P., Oxford – New York 2003 (Clarendon Later Ancient Philosophers), p. 220–35 et notamment p. 224–29; voir aussi A. De Libera-A.-Ph. Segonds, *Porphyre, Isagoge*, Vrin, Paris 1998 (Sic et Non), p. 69, n. 143.

[32] Dérivé de Porphyre (*Isag.* p. 13.1;17.1–2, 12; 21.16–17; 22.1, 6). Sur les Éthiopiens dans la littérature philosophique, cf. Barnes, *Porphyry, Introduction*, p. 228 s.

[33] B, p. 86.25–30, cf. *Erkasirut'iwnk'* (cit. *supra*, n. 10), p. 111.32. Cf. Muradyan, «Comparison».

B, p. 15.22–27 : …ἐκ τῶν μακραιώνων νυμφῶν, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ τῶν θνητῶν δαιμόνων· εἰσὶ γὰρ δαίμονες θνητοὶ αἱ μακραίωνες νύμφαι, αἵτινες πολλὰ ἔτη ζῶσιν· καὶ γὰρ ζῷά εἰσι καὶ θνητὰ καὶ λογικά, ἀλλ᾽ οὐκ εἰσὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά· οὐ μανθάνουσι γὰρ ἀλλ᾽ οἴκοθεν ἔχουσι τῇ φύσει τὴν γνῶσιν καὶ πᾶσαν ἐπιστήμην. μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπός ἐστι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικός. καὶ γὰρ μανθάνει τὴν κατ᾽ ἐνέργειαν γνῶσιν, (l'homme diffère) « … des nymphes à la longue vie, c'est-à-dire des démons mortels; en effet, les nymphes à la longue vie sont des démons mortels qui vivent pendant de longues années. En effet, elles sont des animaux à la fois mortels et rationnels, mais elles ne sont pas capables d'intellect ni de science; car, elles n'apprennent pas, mais elles ont innées, par nature, la connaissance et la science tout entière. Or seul l'homme est capable d'intellect et de science; et en effet il apprend la connaissance en acte ».

Face à ce passage grec, l'arménien présente un texte abrégé et partiellement modifié :

A, p. 36.29–38.2 : *…yanerewut'ic' ew yanmahkanac'uac' araracoc', ork' ew yawēržakan harsunk' anuanin, ork' ew bnut'eamb unin zgitut'iwn ew oč' usanelov. bayc' miayn mardn bnaworec'aw əndunel əst azdołakanin*[34] *zgitut'iwn*, « (l'homme diffère) … des créatures invisibles et immortelles, qui sont appelées aussi nymphes éternelles, qui ont la connaissance par nature et non par le fait d'apprendre. Mais seul l'homme a la capacité naturelle d'acquérir la connaissance en acte».

Il est intéressant de remarquer que le traducteur n'a pas complètement supprimé la mention des nymphes (créatures de la mythologie païenne, en arménien explicitement présentées comme éternelles), ce qui nous empêche de penser à un remaniement dû à des raisons d'ordre doctrinaire et plus particulièrement à l'origine chrétienne du traducteur. On remarquera que c'est la partie explicative qui a été abrégée, conformément à la tendance remarquée dans les extraits vus jusqu'ici.

---

[34] L'arm. *azdołakan* constitue un *hapax* des *Proleg.* Il s'agit d'un terme arménien rare (en plus de ce passage, le Thesaurus de la langue arménienne cite cinque occurrences chez le poète médiéval Grigor Narekac'i). Une recherche sur l'utilisation de cet adjectif substantivé arménien avec la fonction technique qu'il paraît assumer dans cet extrait (comme nous pouvons le déduire à partir de la comparaison avec le grec ἐνέργεια) reste à faire. Limitons-nous à remarquer que dans la version arménienne des *Proleg.* et du *Comm. in Isag.* le gr. ἐνέργεια est normalement traduit par le calque arm. *nergorcut'iwn*. Dans trois passages du *Comm. in Isag*, cependant, face au gr. ἐνεργείᾳ (opposée à ἐπινοίᾳ / ἐννοίᾳ) on lit l'instrumental *azdmamb*, nom dérivé de la même racine de *azdołakan*. Dans tous les cas où le gr. ἐνεργείᾳ présuppose une opposition avec δυνάμει, c'est le calque arm. *nergorcut'eamb* (à l'instrumental) qui est utilisé.

Les exemples pourraient être multipliés[35] et devraient être mis en relation avec les passages qui témoignent du phénomène inverse, c'est-à-dire avec les extraits où le traducteur a plutôt développé son modèle, par exemple en y ajoutant des gloses.

L'identification de cet écart du traducteur par rapport au modèle grec est intéressante si on la considère en contrepoint de l'alignement fidèle à la tradition et du caractère stéréotypé de cette littérature exégétique en grec. A propos de David, en particulier, il a été écrit (à propos du *Comm. in Cat.*) :

> les additions de David (Élias) par rapport au commentaire d'Olympiodore sont beaucoup plus nombreuses, à cause de la tendance, propre à ce commentateur, à entasser force thèmes, arguments et exemples, qu'il semble puiser surtout dans le riche réservoir de la tradition scolaire.[36]

Tout se passe comme si l'éloignement du centre même de production des œuvres de David avait favorisé cet affranchissement par rapport à la tradition.

4. *La valeur du témoin arménien pour la restitution critique de l'original grec*

Après avoir constaté que les traductions arméniennes des œuvres de David (du moins des *Proleg.* et du *Comm. in Isag.*) ne doivent pas être considérées comme la reproduction mécanique des modèles grecs sous-jacents, la question du parti que nous pouvons tirer de ces versions pour la restitution du texte grec s'impose nécessairement.

À ce propos, après avoir insisté sur les passages des *Proleg.* qui montrent les traces d'une adaptation du grec en arménien, il convient de rappeler également que de nombreuses autres sections du même texte ont été traduites d'une façon très littérale (à l'aide de calques syntaxiques et lexicaux, etc.).[37] Ces passages peuvent nous aider à retrouver la teneur

[35] D'autres exposés techniques ont été également abrégés ou supprimés en arménien. Ainsi, les deux chapitres 16–17 du grec, qui contiennent des considérations sur les nombres, ont été abrégés et réunis en un seul chapitre en arménien (§ 14); une section sur la musique (B, p. 63.1–23), jugée peut-être trop technique, a été supprimée en arménien; etc.

[36] Cf. Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote, chapitres 2–4*, trad. de Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et de P. Hadot; commentaire de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Anagôgê), p. 863.

[37] Les mêmes considérations sont valables pour le *Comm. in Isag.* : cf. G. Muradyan, «Comparison» (cit. *supra*, n. 29).

de l'exemplaire grec sous-jacent à l'arménien et à déterminer ainsi la valeur critique du témoin indirect arménien pour la restitution du texte grec.[38] Par ailleurs, le travail d'adaptation accompli par le traducteur ne remet pas en cause le fait que l'exemplaire grec sur lequel il a travaillé précédait de plusieurs siècles les plus anciens manuscrits utilisés pour l'établissement des éditions modernes du texte grec. Il pourrait donc conserver des leçons primitives. Cela est par ailleurs confirmé par la possibilité, offerte par la version arménienne, de combler des lacunes dues à des sauts du même au même qui se sont vérifiées dans l'ensemble de la tradition manuscrite grecque à notre disposition.[39] La tâche, bien entendu, n'est pas des plus aisées et elle est sans doute compliquée par le fait que les éditions grecques qui devraient nous guider dans cette analyse ne sont pas des plus fiables.

En plus des lacunes du grec que l'on peut combler grâce à l'arménien, il conviendrait également d'étudier, à la lumière du témoignage offert par la version arménienne, les *loci similes* attestés dans les œuvres grecques, en essayant de repérer ceux qui pourraient être le résultat d'interpolations secondaires.[40] Un exemple de ce type sera brièvement examiné dans le paragraphe suivant, qui touche à la question de la paternité du *Comm. in Cat.*

4.1. *La paternité du Comm. in Cat.*

Comme on le sait, la paternité du *Comm. in Cat.* avait été contestée par l'éditeur du texte grec, A. Busse, sur la base de la constatation d'incohérences entre les propos du *Comm. in Isag.* de David et ceux du *Comm. in Cat.*[41] Sans vouloir entrer dans les détails de cette question difficile ni prétendre la résoudre, on rappellera, entre autres arguments, la constatation de l'incohérence suivante : dans le *Comm. in Isag.*, David

---

[38] Dans ce contexte, cf. V. Calzolari, « La version arménienne des *Prolegomena* de David et son rapport avec l'original grec », communication présentée au Colloque international de Genève mentionné plus haut (n. 17).

[39] *Ibid.*

[40] Sur la même question, voir aussi V. Calzolari, « Du pouvoir de la musique dans la version arménienne des *Prolégomènes à la philosophie* de David le platonicien (Orphée et Alexandre le Grand) », in A. Kolde – A. Lukinovich – A.-L. Rey (éds), Κορυφαίῳ ἀνδρί. *Mélanges offerts à André Hurst*, Droz, Genève 2005, p. 417–31.

[41] Cf. Préface à *CAG* XVIII 1; voir aussi *CAG* IV 1, 1887, p. xxxvi ss. Pour une critique des passages mentionnés par Busse, voir S. S. Arevshatyan, « Dawt'i Anhałt'i žařangut'iwnə nor lusabanut'eamb », *Banber Matenadarani* 9 (1969), p. 7–22, dont les arguments ont été repris par Mahé, « David » (cit. *supra*, n. 3).

annonce que dans le *Comm. in Cat.*, il traitera de la question de savoir si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie. Or, le *Comm. in Cat.* ne contient que des allusions à cette question : pour Busse, le *Comm. in Cat*. ne peut donc pas être considéré de David.

Les conclusions de Busse avaient été suivies par l'éditeur du texte arménien, Y. Manandian.[42] Ce dernier concluait en outre que, étant donné qu'un exposé systématique de la question ayant trait au rôle de la logique se trouve dans la version arménienne du *Comm. in An. Pr.*, ce texte non plus ne peut être attribué à David, mais doit plutôt être considéré comme l'œuvre d'Élias. En effet, ce dernier, dans son propre *Comm. in Isag.*, annonce qu'il traitera de cette question précisément dans un commentaire sur les *An. Pr.*

À l'époque des remarques de Manandian, on ne connaissait pas encore le texte grec fragmentaire du *Comm. in An. Pr.* attribué à Élias,[43] qui contient une discussion sur la logique. La question de la paternité du *Comm. in An. Pr.* reste peut-être, mais elle doit être posée sur la base d'autres éléments et notamment sur la base des parallélismes qui existent entre certains extraits du texte grec du *Comm. in An. Pr.* d'Élias et des extraits de la version arménienne du *Comm. in An. Pr.* : ceux-ci pourraient en effet plaider en faveur de l'hypothèse que le *Comm. in An. Pr.* arménien soit bel et bien la traduction du texte grec du *Comm. in An. Pr.* d'Élias.[44] Ces parallélismes alternent cependant avec de nombreux autres exemples où les deux textes (grec et arménien) divergent et qui peuvent donc être opposés à cette même hypothèse.[45]

Par ailleurs, au temps des travaux de Busse et Manandian, on ne disposait pas encore de recherches systématiques sur les traditions textuelles des commentaires néoplatoniciens. Une telle enquête a été

---

[42] Cf. *Commentarii in Aristotelis Categorias. Eliae Commentari Adscripti versio armenica* ed. J. Manandean, Sumptibus Academiae Imperialis Scientiarum, Petropoli 1911.

[43] Cf. L. G. Westerink, « Elias on the *Prior Analytics* », *Mnemosyne* s. IV, 14 (1961), p. 126–39 (réimpr. in Id., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakkert, Amsterdam 1980, p. 59–72).

[44] C'est l'hypothèse soutenue par M. Papazian, « The Authorship of an Armenian Commentary on Aristotle's *Prior Analytics* », *Journal of the Society for Armenian Studies* 10 (1998–1999 [2000]), p. 55–62 (nouvelle publication prévue dans les Actes du Colloque international de Genève mentionné plus haut, n. 17).

[45] C'est la position soutenue par A. Topchyan, « Remarks on the Armenian Version of David the Invincible's Commentary on Aristotle's *Analytics* », tandis qu'une position plus prudente a été adoptée par Cl. Sweeting, « The relationship between the Armenian Translation of the Commentary on Aristotle's *Analytics* of David and the Greek text of the Commentary on Aristotle's *Analytics* of Elias », communications présentées au Colloque international de Genève mentionné plus haut (n. 17).

menée depuis sur les *Comm. in Cat.*[46] et a fait découvrir que « tous ces commentaires se rapportaient à une tradition unique et fermement établie depuis son début avec Porphyre et Jamblique : d'où les nombreux schémas d'argumentation parallèles avec des exemples identiques et d'innombrables passages parallèles qui ne nous disent rien sur la paternité d'un commentaire ».[47]

Une explication des incohérences présumées entre le *Comm. in Isag.* et le *Comm. in Cat.* a été récemment proposée par I. Hadot. Après avoir rappelé que la question du rôle de la logique est traitée, chez d'autres commentateurs aussi (Ammonius, Philopon, Scholies Anonymes aux *An. Pr.*), plutôt dans le *Comm. in An. Pr.*, elle évoque la possibilité que, à un moment donné de sa carrière, David ait changé l'emplacement du développement de cette question à l'intérieur du programme des ses cours.[48] Cette hypothèse offre ainsi une explication plausible du fait que le propos annoncé par David dans le *Comm. in Isag.* n'a pas été maintenu dans le *Comm. in Cat.*

Une position beaucoup plus réservée est celle de R. Goulet, qui estime la question de l'attribution de la paternité du *Comm. in Cat.* encore ouverte et qui souligne, entre autres, la nécessité de recourir à « la prise en compte systématique de la tradition arménienne », déjà relevée par I. Hadot.[49] Adressons donc notre attention aux textes arméniens, pour analyser brièvement au moins un passage du *Comm. in Cat.* de David/Élias que R. Goulet a mis en parallèle avec deux autres extraits, tirés respectivement des *Proleg.* de David et des *Proleg.* au *Comm. in Isag.* d'Élias. Les trois extraits portent sur les écrits d'Aristote traitant de l'économique.

Dans le *Comm. in Cat.*, ces écrits sont mentionnés dans la section du prologue qui traite de la classification des œuvres d'Aristote, en suivant le schéma introductif traditionnel des commentaires néoplatoniciens :

---

[46] Cf. I. Hadot, Simplicius. *Commentaire sur les Catégories* (cit. *supra*, n. 3) et Luna, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote, chapitres 2–4* (cit. *supra*, n. 36).

[47] Je reprends les observations faites par Mme I. Hadot dans une communication privée datée du 20 février 2005. Qu'elle soit ici vivement remerciée pour ses remarques et son amabilité.

[48] Cf. I. Hadot, Simplicius. *Commentaire sur les Catégories* cit. (*supra*, n. 3), chap XII et notamment p. 167–68; voir aussi p. 21, n. 3, p. 151–52 et p. VII, n. 2, où I. Hadot conclut : « Nous en tirons la conclusion qu'il ne reste pour le moment plus assez d'arguments pour retirer à David la paternité de ce commentaire et que la question devrait être réexaminée en comparant les textes grecs et les textes arméniens ».

[49] Cf. R. Goulet, « Élias », in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, Éd. du CNRS, Paris 1994, p. 57–66 et notamment p. 65; voir aussi note précédente.

B, p. 116.23–28 : ἀλλὰ μὴν καὶ οἰκονομικά εἰσιν αὐτῷ γεγραμμένα βιβλία, ὡς τὸ Οἰκονομικὸν σύνταγμα καὶ Περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἐν ᾧ λέγει **ἐκ τεσσάρων σχέσεων συγκεκροτῆσθαι τὸν** εὖ ἔχοντα **οἶκον, πατρὸς πρὸς τέκνα, ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα, δεσπότου πρὸς δούλους, εἰσιόντων πρὸς ἐξιόντα** καὶ[50] ὡς εἴρηται ἡμῖν ἐν τοῖς τῆς Πορφυρίου Εἰσαγωγῆς προλεγομένοις.[51]

« Mais vraiment [Aristote] a écrit aussi des livres déconomique, comme le traité *Economique* et [le traité] *Sur la vie commune de l'homme et de la femme*, dans lequel il dit que **quatre relations structurent la maison** qui fonctionne bien : **[celle] du père envers les fils, de l'homme envers la femme, du maître envers les esclaves, des revenus par rapport aux dépenses**, comme nous l'avons dit dans les *Prolégomènes* au [*Commentaire sur*] *l'Isagoge* de Porphyre ».

Comme on le voit, à la fin du passage, l'auteur du *Comm. in Cat.* fait allusion à un extrait tiré des *Proleg.* à son *Comm. in Isag.*, où il aurait déjà rappelé les points mentionnés dans le passage cité ci-dessus. Or, si l'on prend en considération l'extrait parallèle des *Proleg.* de David, les correspondances lexicales possibles entre les deux textes restent vagues :

B, p. 74.17–25 : ἔγραψε δὲ καὶ τὰ οἰκονομικά, ἐν οἷς περὶ διοικήσεως οἴκου διαλέγεται (ἔνθα λέγει ὅτι τέσσαρά τινα δεῖ συνδραμεῖν εἰς σύστασιν οἴκου· σχέσιν **ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα**, στοργὴν **πατρὸς πρὸς τέκνα**, δέος οἰκετῶν πρὸς δεσπότην, καὶ ἵνα ᾖ σύμμετρα τὰ ἐξιόντα τοῖς εἰσιοῦσιν· ἑκατέρα γὰρ ἀμετρία αἰσχρά ἐστιν· εἴτε γὰρ πολλὰ εὑρεθῶσι τὰ εἰσιόντα ὀλίγα δὲ τὰ ἐξιόντα, αἰσχρόν τι συμβαίνει· ὁ γὰρ τοιοῦτος φιλάργυρος εὑρίσκεται. εἴτε πάλιν ὀλίγα εὑρεθῶσι τὰ εἰσιόντα πολλὰ δὲ τὰ ἐξιόντα, αἰσχρόν τι συμβαίνει· εὑρίσκεται γὰρ ὁ τοιοῦτος ἄσωτος), ἔγραψε δὲ καὶ τὰ πολιτικά…

« [Aristote] a écrit aussi des [œuvres] économiques, dans lesquelles il traite de l'administration de la maison (où il dit que quatre [items] doivent concourir en même temps à l'organisation de la maison : la relation **de l'homme envers la femme**, l'amour **du père envers les fils**, la crainte des serviteurs envers le maître, et [l'attention] à ce qu'il y ait un équilibre entre les dépenses et les revenus, car chacun de ces deux excès est honteux. En effet, si l'on trouve beaucoup de revenus et peu de dépenses, cela est une honte; un tel [maître de maison] se révèle avare; si d'ailleurs on trouve peu de revenus et beaucoup de dépenses, cela [aussi] est honteux, car un tel [maître de maison] se révèle prodigue). Il a écrit aussi des [œuvres] politiques… ».

[50] La conjonction καὶ, qui ne fait pas de sens, est peut-être à supprimer.

[51] Ici et dans les exemples suivants, je reproduis les caractères en gras et les mots soulignés tels qu'ils ont été imprimés dans l'article de Goulet cité (note 49).

Au contraire, si l'on considère le passage parallèle des *Proleg.* d'Élias, on peut remarquer que, par endroits, les deux textes se superposent à la lettre (parties en gras) :

> B, p. 33.2–7 : διὰ δὲ τὸ οἰκονομικὸν γέγραπται αὐτῷ ὁ Οἰκονομικὸς τὸ σύνταγμα, ἐν ᾧ φησιν **ἐκ τεσσάρων σχέσεων συγκεκροτῆσθαι τὸν οἶκον, πατρὸς πρὸς τέκνα, ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα, δεσπότου πρὸς δούλους, εἰσιόντων πρὸς ἐξιόντα**, ἵνα μήτε πλείονα τὰ εἰσιόντα τῶν ἐξιόντων (φειδωλία γὰρ τοῦτο καὶ ἀνελευθερία) μήτε πλείονα τὰ ἐξιόντα τῶν εἰσιόντων (ἀσωτία γὰρ τοῦτο) ἀλλ' ἐπίσης.
>
> À cause de l'économique,[52] [Aristote] a écrit le traité *Économique*, dans lequel il dit que **quatre relations structurent la maison : [celle] du père envers les fils, de l'homme envers la femme, du maître envers les esclaves, des revenus par rapport aux dépenses**, afin que ni les revenus ne soient supérieures aux dépenses (en effet, cela est de la parcimonie et de l'avarice), ni les dépenses soient supérieures aux revenus (en effet, cela est de la prodigalité); mais [qu'elles soient] égales».[53]

Comme le souligne R. Goulet, ce rapprochement textuel étroit entre le *Comm. in Cat.* et les *Proleg.* d'Élias constitue « l'argument peut-être le plus impressionnant avancé par Busse » en faveur d'une attribution de la paternité du *Comm. in Cat.* à Élias lui-même.[54] Cependant, si nous tournons notre attention à la traduction arménienne du passage en question, nous pouvons constater que la péricope grecque du *Comm. in Cat.* proche du texte d'Élias est presque complètement absente en arménien (A, p. 206.30–33). Pour permettre de mieux saisir les correspondances textuelles entre le grec et l'arménien, il convient de donner une présentation synoptique des deux textes, ainsi que de la traduction française (littérale) du texte arménien.[55]

---

[52] Avec le sens probable de "afin de ne pas négliger l'économique".

[53] Ce passage d'Élias fait de l'exposé sur les quatre σχέσεις le contenu de l'*Economique*, alors que l'extrait du *Comm. in Cat.* l'attribue au traité *Sur la vie commune de l'homme et de la femme*, à moins que ὁ Οἰκονομικός ne soit utilisé par Élias comme un titre général indiquant un corpus qui comprenait, parmi ses parties, le traité *Sur la vie commune etc.* aussi. Pour un état de la question récent sur les écrits économiques attribués à Aristote, cf. R. Laurenti, *Studi sull'Economico attribuito ad Aristotele*, Marzorati, Milano 1968 (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova); M. Zonta, « Économiques », in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément, CNRS Éditions, Paris 2003, p. 547–53.

[54] Goulet, « Élias », p. 62.

[55] Le double soulignement indique les mots arméniens différents ou en plus par rapport au passage grec correspondant et vice-versa.

Comm. in Cat.	*Traduction de l'arménien*	*Version arménienne du texte grec*
ἀλλὰ μὲν	Vraiment	*Isk*
καὶ		
οἰκονομικά	les [livres] économiques, comme [les] *Economiques*,	*tnawrinakank'-n orpēs Tnawrinakank'*
εἰσιν	[sont]	
αὐτῷ γεγραμμένα βιβλία,	des livres écrits par[56] lui,	*nora greal girk'*
ὡς	après	*yet*
τὸ Οἰκονομικὸν σύνταγμα	le traité économique	*tnawrinakan šarakargut'ean,*
καὶ	dans lequel [il parle]	*yorum*
Περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός,	*Au sujet de la vie commune de l'homme et de la femme*,	*Vasn kenakc'ut'ean aṙn ew knoǰ,*
ἐν ᾧ	dans lequel	*yorum*
λέγει	il dit [que]	*asē*
ἐκ τεσσάρων σχέσεων	**[c'est] de quatre relations**	***i č'oric' unakut'eanc'***
συγκεκροτῆσθαι	[que dépend]	
τὸν εὖ ἔχοντα **οἶκον**, **πατρὸς πρὸς τέκνα, ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα, δεσπότου πρὸς δούλους, εἰσιόντων πρὸς ἐξιόντα** καὶ ὡς εἴρηται ἡμῖν ἐν τοῖς τῆς Πορφυρίου Εἰσαγωγῆς προλεγόμενοις.	le bon ordre de **la maison.**	*zbarerargut'iwn* ***tan****:*

Comme on peut le voir, la partie coïncidente entre le texte grec du *Comm. in Cat.* et le texte grec du *Comm. in Isag.* d'Élias (indiquée en gras) n'est pas attestée en arménien.[57] Le renvoi aux *Proleg.* au *Comm. in Isag.* (partie soulignée)[58] est également absent en arménien.

[56] Litt. « de lui ».

[57] Mis à part gr. ἐκ τεσσάρων σχέσεων (attesté dans les deux *Proleg.* et donc non significatif pour la comparaison) et gr. οἶκον.

[58] En arménien manque également la partie suivante du texte grec: αὕτη καὶ ἡ τοῦ πρακτικοῦ διαίρεσις « celle-ci est la division de la [philosophie] pratique », ayant pour fonction de clore l'exposition des trois subdivisions de la philosophie pratique. Ce genre de formules se prête souvent à des omissions, à l'intérieur de la transmission du texte grec comme du texte arménien dans l'ensemble de l'œuvre de David.

Cette divergence entre l'arménien et le grec constitue une donnée importante qui devrait être évaluée notamment dans le cadre d'une étude globale de la technique de traduction de la version arménienne du *Comm. in Cat.* A ce propos, il convient de remarquer que l'analyse comparative ponctuelle du texte grec et du texte arménien du prologue (B, p. 108.2–134.12; *Erkasirut'iwnk'*, p. 195–225.8), menée d'une façon indépendante par A. Ouzounian[59] et E. M. Shirinian, a démontré la grande fidélité de la version arménienne par rapport au grec, fidélité qui, d'après le jugement de I. Hadot, démontrerait la supériorité même de l'arménien par rapport au modèle grec.[60] Contrairement aux *Proleg.* et au *Comm. in Isag.*, on ne remarque pas, dans la version arménienne du *Comm. in Cat.*, la tendance à abréger le modèle grec.[61] Si on élargit l'analyse de la péricope au contexte dans lequel elle se trouve, nous remarquons par ailleurs que, comme l'a constaté E. M. Shirinian, contrairement au grec, l'ordre dans lequel les œuvres pratiques d'Aristote sont présentées en arménien correspond à l'ordre par lequel elles sont annoncées dans la formule d'introduction.[62] Il reflète ainsi non seulement l'ordre traditionnel dans lequel ces œuvres sont présentées dans les prologues des *Comm. in Cat.* d'autres auteurs aussi,[63] mais également l'ordre dans lequel ces trois parties de la philosophie doivent être abordées selon Aristote. L'arménien pourrait donc remonter au texte primitif.

[59] Je tiens à remercier l'amie et collègue A. Ouzounian d'avoir permis à notre équipe de prendre connaissance de ses travaux inédits.

[60] Cf. Goulet, «Élias», p. 59.

[61] Différent est le cas de longues lacunes de l'arménien qui sont peut-être dues à la perte de folios dans l'exemplaire utilisé par le traducteur ou bien à des accidents internes à la tradition arménienne elle-même. Si l'on s'en tient au prologue, la technique adoptée dans la traduction du *Comm. in Cat.* se révèle ainsi différente par rapport à la technique appliquée dans les versions du *Comm. in Isag.* et des *Proleg.* de David (voir *supra*, § 4.1). Les trois versions sont-elles l'oeuvre de deux traducteurs différents? La question, déjà posée par Manandian, *Yunaban* (cit. *supra*, n. 12), p. 161–74, reste pertinente et mériterait d'être étudiée. Une analyse systématique et exhaustive de la langue et de la technique de traduction de la version arménienne du *Comm. in Cat.* par E. Shirinian est encore en cours (voir projet mentionné *supra*); une première synthèse des recherches récentes a été présentée au Colloque international de Genève mentionné plus haut (n. 17).

[62] Dans l'ordre, éthiques, économiques et politiques plutôt que, comme en grec, éthiques, politiques et économiques: cf. B., p. 116.25; *Erkasirut'iwnk'* (cit. *supra*, n. 10), p. 206.165.

[63] Cf. I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories* (cit. *supra*, n. 3), p. 161–68.

L'absence du passage grec proche d'Élias dans la version arménienne du *Comm. in Cat.* ne constitue certes pas, à elle seule, un argument pour prouver que le texte grec original du *Comm. in Cat.* ne contenait pas cet extrait. Des points restent encore à expliquer, comme les divergences entre le texte grec et le texte arménien soulignées dans la synopse, qui présupposent une interprétation légèrement différente de la dynamique du passage.[64] Néanmoins, à la lumière des considérations exposées ci-dessus, on ne peut pas exclure *a priori* la possibilité que l'extrait des *Proleg.* d'Élias a été interpolé à l'intérieur d'un manuscrit grec du *Comm. in Cat.* par un copiste ou un réviseur du texte, soucieux d'expliciter les quatre σχέσεις mentionnées en grec. Le caractère *apò phônês* de ces commentaires ainsi que la tendance à reprendre des modèles à l'intérieur de cette tradition scolaire peuvent en effet avoir favorisé les opérations d'interpolation. Après avoir ainsi retouché le texte, l'auteur de cette possible interpolation aurait complété les informations par un renvoi à sa source.[65]

Un autre élément également digne d'être signalé, qui n'est pas remis en cause par l'hypothèse d'une interpolation, est constitué par le fait que, alors que le *Comm. in Cat.* (comme les *Proleg*. d'Élias) parle explicitement de quatre "relations" (σχέσεις), les *Proleg.* de David ne mentionnent, d'une manière indéfinie, que quatre "items" (τέσσαρά τινα), dont le premier seulement est designé par une "relation" (σχέσιν). Une fois relevé la différence, on pourrait cependant tout aussi bien remarquer que les quatre "items" mentionnés dans les *Proleg.* de David constituent bel et bien des relations et conclure ainsi que le *Comm. in Cat.* présente d'une façon explicite ce qui n'était qu'implicite dans les *Proleg.* L'hypothèse de l'attribution des deux œuvres au même auteur n'est donc pas impossible.[66]

Si le parallèle avec l'arménien n'est peut-être pas résolutif pour trancher la question, il me semble qu'il constitue du moins un argument suffisant pour la reprendre et l'examiner à nouveau.

---

[64] Dans l'état actuel de nos connaissances sur la tradition manuscrite du texte dans les deux langues, il est difficile de préciser si ces divergences dépendent de la transmission du texte arménien, qui nous est parvenu à travers un seul manuscrit, ou bien de la transmission du texte grec.

[65] Reste cependant à expliquer l'allusion au «nous» (ἡμῖν) dans le renvoi au *Comm.*

[66] Je dois ces dernières remarques à J. Barnes que je remercie vivement pour sa relecture attentive de la version finale de cet article. Je reste la seule responsable des éventuelles imprécisions.

LE CORPUS PHILOSOPHIQUE SYRIAQUE AUX VIe–VIIe SIÈCLES

Henri Hugonnard-Roche

Lorsque les premières traductions d'œuvres philosophiques apparaissent en syriaque, au tournant des Ve et VIe siècles, une tradition d'études savantes s'était déjà installée depuis longtemps dans les pays de Syrie et Haute-Mésopotamie, notamment dans les écoles religieuses de Nisibe et d'Édesse. De nombreuses œuvres des Pères de l'Église avaient été traduites du grec en syriaque et les méthodes de lecture des textes et d'exégèse avaient été développées dans les écoles syriaques hellénisées, sur le modèle des usages grecs. En particulier, l'emploi des méthodes "logiques", après avoir été rejeté par les Pères, du fait de leur lien notamment avec certaines hérésies, avait été revendiqué comme utile aux discussions christologiques. C'est ainsi que, de manière indirecte, des procédés dialectiques ou syllogistiques avaient été introduits dans la pratique de l'argumentation ou de l'interprétation des textes, préparant en quelque manière l'introduction des œuvres mêmes de la philosophie grecque dans la culture syriaque.

1. *La "philosophie populaire"*

Deux types principaux de textes philosophiques sont l'objet de traductions du grec en syriaque, au premier âge de ces traductions. Il s'agit, d'une part, de traités appartenant à ce qu'il est convenu de nommer la "philosophie populaire", d'autre part, de traités issus du corpus logique aristotélicien. L'ensemble de ces deux corpus appartient à la tradition de la littérature isagogique de l'antiquité tardive : le premier représente le versant éthique préparatoire aux études philosophiques, et le second le versant logico-dialectique d'introduction à la formation proprement philosophique.

Une image de ce double aspect de cette littérature est fournie par le manuscrit B. L. *Add.* 14658 (manuscrit du VIIe siècle, de provenance chrétienne, qui fut conservé dans la fameuse bibliothèque monastique du

Couvent Syrien en Égypte). Voici la liste des textes qu'il contient, que nous répartissons en trois groupes, afin de souligner sa composition :[1]

- Traité sur la logique par l'archiâtre Sergius de Rešʿainā (= "Commentaire sur les *Catégories*") ; *Isagogè* de Porphyre (traduction anonyme) ; "Table de Porphyre" ; *Catégories* d'Aristote (traduction anonyme) ; Traité de grammaire de Denys le Thrace ; Traité anonyme sur les syllogismes.
- Traité sur les *Principes du Tout* (d'Alexandre d'Aphrodise, attribué dans le manuscrit à Sergius de Rešʿainā) ; Pseudo-Aristote, *De mundo* ; traité anonyme *Sur l'âme* (attribué à Grégoire le Thaumaturge par Furlani mais œuvre de l'auteur inconnu du Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν) ;[2] traité par Sergius de Rešʿainā sur le genre, l'espèce, l'individualité.
- Le *Livre des lois des pays* composé par Philippe, un disciple de Bardesane d'Édesse (154–222, actif comme astrologue à la cour du roi Abgar, à Édesse) ;[3] traité par Sergius de Rešʿainā sur l'action de la lune (= abrégé du *De diebus criticis* de Galien) ; un dialogue socratique anonyme sur l'âme ;[4] Isocrate, Πρὸς Δημόνικον ;[5] *Hypomnemata* attribuées à un certain Ambroise (= version syriaque amplifiée d'une brève apologie existant en grec et faussement attribuée à Justin

---

[1] Nous avons suggéré ailleurs que ce manuscrit pouvait être considéré comme une sorte d'encyclopédie de la culture philosophique "profane" d'un lettré syriaque aux VI[e] et VII[e] siècles : voir notre étude « Éthique et politique au premier âge de la tradition syriaque », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), p. 99–119.

[2] Cf. G. Furlani, « Contributions to the History of Greek Philosophy in the Orient, Syriac Texts, IV: A Syriac Version of the λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν of Gregory Thaumaturgus », *Journal of the American Oriental Society* 35 (1915), p. 297–317, et Id., « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, testi arabici, I : Pseudo-Aristotele *Fī al-nafs* », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Cl. di sc. morali, storiche e filologiche, s. V[a], 24 (1915), p. 117–37 (aux p. 135–36). Il s'agit, en réalité, d'une adaptation des chapitres 2 et 3 du *De natura hominis* de Némésius d'Émèse, cf. M. Zonta, « Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the *De natura hominis* », *Journal of Semitic Studies* 36 (1991), p. 223–58 (aux p. 223–27).

[3] L'un des plus anciens produits de la littérature syriaque, ce traité, en fait un dialogue *De fato* entre Bardesane et un astrologue nommé Awida (sur l'influence du destin sur la vie humaine), traite de problèmes qui ont leur source dans la tradition stoïcienne. Le point de départ du dialogue est le problème du mal et de la liberté humaine.

[4] Ce traité porte, dans la tradition érudite, le nom d'*Érostrophos*, celui de l'interlocuteur de Socrate dans le dialogue : voir H. Hugonnard-Roche, « Érostrophos », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (= *DPhA*), III, Éd. du CNRS, Paris 2000, p. 236–38.

[5] Ce traité est généralement considéré comme apocryphe : voir la notice de J. L. López Cruces et P. P. Fuentes González, « Isocrate d'Athènes », *DPhA*, III, p. 891–938 (en particulier p. 904, où sont données des références bibliographiques).

Martyre [Pseudo-Justin, *Cohortatio ad Graecos*]);[6] Sentences attribuées à Ménandre;[7] plusieurs courts opuscules traitant de la substance; des sentences de Pythagore; une Apologie d'un Pseudo-Méliton, le philosophe (adressée à Antoninus Caesar);[8] Lettre de Mara bar Serapion à son fils;[9] Dits de Platon; Avis de Platon à son disciple; Définitions platoniciennes; Sentences de Théano.[10]

La troisième partie de ce manuscrit, telle que nous l'avons découpée, contient une collection d'ouvrages où se mêlent à la fois des traductions du grec et des traités écrits originellement en syriaque, mais relevant les uns et les autres d'une philosophie éthique, où se rejoignent des thèmes appartenant à la tradition chrétienne comme à la tradition grecque savante. Les dits et sentences concernent le comportement juste de l'individu dans le monde, et le but proposé est celui de la vie vertueuse et de la manière d'atteindre les perfections morales et spirituelle.

D'autres manuscrits conservent des ensembles semblables de textes appartenant à cette littérature d'éthique "populaire", qui forme une introduction à l'apprentissage proprement philosophique, lequel va commencer avec l'*Isagogè* de Porphyre. Mentionnons, parmi ces textes: le Περὶ ἀοργησίας (*De la tranquillité de l'âme*) et le Πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο (*Comment on peut tirer profit de ses ennemis*) de Plutarque, le Περὶ

---

[6] Cf. S. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», dans N. Garsoïan, Th. Mathews and R. Thompson (éds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks Symposium, 1980, Dumbarton Oaks, Washington 1982, p. 17–34 (p. 19); réimpr. dans Id., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, London 1984 (Collected Studies Series).

[7] Sur ces sentences, lire la mise au point récente (où l'on trouvera une bibliographie des études antérieures) par P. Bettiolo, «Dei casi della vita, della pietà e del buon nome. Intorno ai 'detti' siriaci di Menandro», dans M.-S. Funghi (éd.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, I, Olschki, Firenze 2003 (Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria, studi 218), p. 83–103.

[8] Cette *Apologie*, probablement composée en syriaque au début du IIIe siècle de notre ère, est un discours que l'auteur (qui n'est pas Méliton, évêque de Sardes, dans la seconde moitié du IIe siècle) est supposé avoir prononcé devant l'empereur, pour lui montrer la voie de la vérité (Ed. W. Cureton, *Spicilegium Syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion*, F. and J. Rivingtons, London 1855).

[9] Cette lettre d'un père exhortant son fils à persévérer dans l'étude et à développer une attitude philosophique face aux vicissitudes de la vie a été probablement composée au IVe siècle, selon K. McVey, «A fresh look at the Letter of Mara bar Serapion to his son», dans R. Lavenant (éd.), *V Symposium Syriacum 1988*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1990 (Orientalia Christiana Analecta, 236), p. 257–72.

[10] Sur cette collection de sentences, probablement composées au IIe siècle de notre ère, cf. U. Possekel, «Der 'Rat der Theano'. Eine Pythagoreische Spruchsammlung in syrischer Übersetzung», *Le Muséon* 111 (1998), p. 7–36.

ἀσκήσεως (*Sur le genre de vie*) du pseudo-Plutarque, le Περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ (*Qu'il ne faut pas croire légèrement à la délation*) de Lucien de Samosate (II[e] siècle), le Περὶ φιλίας et le Περὶ ἀρετῆς de Thémistius, la Vie du philosophe Secundus, le "philosophe silencieux" (situé à l'époque de l'empereur Hadrien) – tous traduits aux V[e]–VI[e] siècles.[11]

Ce genre de littérature peut se trouver consigné soit dans des collections de type monastique – et par là se manifeste une concordance entre les sujets de ces collections et les préoccupations spirituelles d'une communauté monastique –, soit (comme dans le manuscrit de Londres) dans des collections rassemblant aussi des textes plus proprement philosophiques. Il est remarquable, notamment, dans ce manuscrit, que les trois figures de Pythagore, Socrate et Platon soient représentées dans les recueils de sentences (auxquelles s'ajoute la figure de Théano, généralement considérée comme l'épouse ou la disciple de Pythagore). La valeur philosophique de ces textes est en quelque sorte authentifiée par leur attribution aux principaux philosophes de l'Antiquité.[12]

2. *Aristote*

Le second corpus philosophique syriaque est constitué des œuvres logiques d'Aristote et de Porphyre, dans des traductions composées à partir du VI[e] siècle, l'*Isagogè* et les *Catégories* étant les premières traduites. L'assimilation de l'*Organon* s'est faite progressivement, car c'est seulement au milieu du VII[e] siècle, que la totalité des œuvres logiques est traduite, ou retraduite, par Jacques d'Édesse (révision de la traduction antérieure des *Catégories*) et surtout par Athanase de Balad (révision de la traduction antérieure de l'*Isagogè*, et traduction des *Seconds Analytiques*,

---

[11] Voir S. P. Brock, «Syriac Translations of Greek Popular Philosophy», dans P. Bruns (éd.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Borengässer, Bonn 2003 (Hereditas, 22), p. 9–28, qui divise les œuvres de philosophie populaire en quatre groupes: 1) discours d'Isocrate, etc.; 2) traités scientifiques: *Peri Kosmou*, traité d'Alexandre; 3) textes narratifs; textes associés avec Alexandre: Pseudo-Callisthène, contenant la lettre d'Alexandre à Aristote; 4) collections de sentences.

[12] Sur la place de la littérature gnomologique dans la tradition philosophique du grec à l'arabe, lire C. D'Ancona, «Fonti greche e rielaborazioni arabe nelle dossografie filosofiche. Una citazione della "Filosofia Prima" di al-Kindī nel "Quartetto Filosofico"», dans M.-S. Funghi (éd.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, II, Olschki, Firenze 2004 (Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria, studi 225), p. 305–37.

des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*). Un travail de synthèse, en quelque sorte, est fait par Georges des Arabes, dans la seconde moitié du VII[e] siècle.[13]

Observons que ce corpus se divise, en réalité, en deux parties : les trois premiers traités de l'*Organon* (*Catégories, De interpretatione, Premiers Analytiques*), dont des traductions sont conservées, ont fait l'objet de commentaires, de diverses natures, tandis que les autres n'ont, semble-t-il, pas été véritablement l'objet d'études. Du moins n'en conserve-t-on aucune attestation. D'autre part, les œuvres qui composent ce corpus sont celles qui formaient le socle logique des études introductives à la philosophie, dans la tradition scolaire grecque tardo-antique, et il est remarquable que l'on ne connaisse pas d'autres traités logiques traduits du grec en syriaque que ceux de ce corpus et que, par exemple, l'*Eisagogè logikè* de Galien, qui aura une fortune importante dans la tradition arabe, ne soit apparemment pas connue des auteurs syriaques de cette époque.

S'agissant des commentaires grecs sur les traités d'Aristote, composés dans l'École d'Ammonius, on ne possède aucune attestation que l'un d'entre eux ait été traduit en syriaque, dans la période chronologique considérée,[14] mais des indices suggèrent que certains ont été lus (en grec, probablement) et utilisés par les auteurs syriaques. Ce dernier cas se présente, en particulier, dans les œuvres de Georges des Arabes : il paraît

---

[13] Sont conservées trois traductions pour les *Catégories* : la première du VI[e] siècle, anonyme ; la deuxième faite par Jacques d'Édesse au milieu du VII[e] siècle ; la troisième par Georges, évêque des nations Arabes, dans la seconde moitié du VII[e] siècle. Deux traductions sont conservées pour le *De interpretatione* : la première par Proba, archiâtre d'Antioche, au VI[e] siècle ; la deuxième par Georges. Deux traductions pour les *Premiers Analytiques* : la première, anonyme (qui s'arrête à la fin du chapitre 7 du premier livre du traité) ; la deuxième par Georges (complète). On sait, en outre, par des sources plus tardives (en particulier, par les notes marginales d'un manuscrit arabe du XII[e] siècle [*Paris. ar.* 2346] qui contient ce que l'on peut appeler une "édition" de l'Organon d'Aristote), que les autres traités de l'*Organon* (*Seconds Analytiques, Topiques, Réfutations Sophistiques*) ont été tous trois traduits (partiellement ou complètement ?), au VII[e] siècle par Athanase de Balad (mort en 687). Quant à l'*Isagogè* de Porphyre, qui servait d'introduction à l'*Organon*, dans le cursus scolaire, elle est conservée dans deux traductions : l'une anonyme, du VI[e] siècle ; l'autre composée par Athanase en 645. À propos de tout ceci, voir nos notices sur l'Aristote syriaque, sous le titre « L'*Organon*. Tradition syriaque et arabe », dans *DPhA*, I, Éditions du CNRS, Paris 1989, p. 502–28.

[14] Pour un tableau des commentaires syriaques, débordant le cadre chronologique que nous avons fixé, voir S. Brock, « The Syriac Commentary Tradition », dans Ch. Burnett (éd.) *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts, 23), p. 3–10.

certain, en effet, que cet érudit a utilisé les commentaires de Philopon et d'Ammonius, dans ses propres travaux (introductions et commentaires) sur les *Catégories*, le *De interpretatione* et les *Premiers Analytiques*.

On remarque, d'autre part, que les *Catégories* semblent occuper une place particulière dans l'activité logique des érudits syriaques. C'est à leur propos que l'on rencontre, dans nos sources, le plus grand nombre de fragments divers, scolies, tableaux, explications de mots, etc. (voir, dans notre tableau, les fragments du pseudo-Olympiodore, la scolie du pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, la scolie dérivant de Porphyre, etc.) Cette littérature, de médiocre qualité, il est vrai, témoigne pourtant, semble-t-il, de la place centrale que le traité d'Aristote a occupée dans les études syriaques (avec l'*Isagogè*), sans doute parce qu'il y est question de la substance et de ses attributs, ainsi que de l'ordonnancement des êtres en genres et espèces, qui commande toute théorie de la prédication.

Voici un tableau sommaire des commentaires sur l'*Organon*, traduits du grec ou composés en syriaque.

Porphyre, *Isagogè*
Commentaires syriaques
– commentaire de Proba (VIe siècle)
– fragment de commentaire anonyme (de date inconnue)[15]
Aristote, *Catégories*
Commentaires grecs traduits
– fragments d'un Pseudo-Olympiodore d'Alexandrie[16]
– scolie dérivant de Porphyre[17]
– scolie d'un Eusèbe d'Alexandrie, inconnu[18]
– littérature de scolies, tables, explications[19]
Commentaires syriaques
– deux commentaires de Sergius de Rešʿainā[20]

---

15 Cf. A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Teubner, Leipzig 1900 (ce commentaire, conservé dans le ms Vat. *syr.* 158, est désigné par Baumstark comme *Anonymus Vaticanus*).

16 Cf. G. Furlani, « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, Testi siriaci, III, Frammenti di una versione siriaca del commento di pseudo-Olimpiodoro alle *Categorie* d'Aristotele », *Rivista degli Studi Orientali* 7 (1916), p. 131–63.

17 Cf. G. Furlani, « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, Testi siriaci, I », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie quinta, 23 (1914), p. 154–75.

18 Cf. G. Furlani, « Uno scolio d'Eusebio d'Alessandria alle *Categorie* d'Aristotele », *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3 (1922), p. 1–14, et H. Hugonnard-Roche, « Eusèbe d'Alexandrie », dans *DPhA*, III, p. 356–58.

19 Cf., par exemple, G. Furlani, « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, Testi siriaci, I ».

20 Cf. H. Hugonnard-Roche, « Note sur Sergius de Rešʿainā, traducteur du grec en

- introduction et commentaire de Georges des Arabes (accompagnant sa traduction)

Aristote, *De interpretatione*

Commentaires syriaques

- fragment anonyme (VIe ou VIIe siècle), dans le manuscrit de Londres, B. L. *Add*. 14658 (VIIe siècle), f. 1–2.
- commentaire de Proba (VIe siècle)
- scolies, éditées et traduites par G. Furlani[21]
- épitomé de Paul le Perse (peut-être rédigé en moyen persan et traduit par Sévère Sebokt au VIIe siècle)
- introduction (tirée d'un commentaire non identifié selon Furlani) et commentaire de Georges des Arabes (accompagnant sa traduction)

Aristote, *Analytiques Premiers*

Commentaires syriaques

- traité anonyme (VIe ou VIIe siècle) conservé dans le manuscrit de Londres, B. L. *Add*. 14658.
- scolie de Sergius de Rešʿainā sur le mot *schèma*[22]
- commentaire de Proba[23]
- traité de Paul le Perse[24]

syriaque et commentateur d'Aristote », dans G. Endreß – R. Kruk (éds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences*, dedicated to H. J. Drossaart Lulofs, CNWS Research School, Leiden 1997, p. 121–43 ; Id., « Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Rešʿainā à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque », dans A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (éds), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997 (Études de philosophie médiévale, 74), p. 79–97 ; Id. « Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Rešʿainā († 536) », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), p. 339–63. Tous ces articles sont maintenant repris dans H. Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Vrin, Paris 2004 (Textes et traditions, 9).

21 Cf. G. Furlani, « Scolii siriaci al *Peri ermeneias* di Aristotele. I. Il testo », *Orientalia*, 14 (1945), p. 91–117, et « Scolii siriaci al *Peri ermeneias* di Aristotele. II. La traduzione », *ibid.*, p. 284–99. Le commentaire que G. Furlani projetait d'écrire n'a jamais paru. Voir aussi H. Hugonnard-Roche, « Scolies syriaques au *Peri Hermeneias* d'Aristote », dans D. Jacquart – Ch. Burnett (éds), *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Librairie Droz, Genève 2005 (EPHE, Sciences Historiques et Philologiques, V, Hautes études médiévales et modernes, 88), p. 27–55.

22 Cf. G. Furlani, « Due scolî filosofici attribuiti a Sergio di Teodosiopoli (Rīšʿainā) », *Aegyptus* 7 (1926), p. 139–45.

23 Édition et traduction française par A. van Hoonacker, « Le traité du philosophe syrien Probus sur les *Premiers Analytiques* d'Aristote », *Journal Asiatique* 16 (1900), p. 70–166.

24 Le *Traité de logique* a été édité par J. P. N. Land, *Anecdota syriaca*, IV, Brill, Leiden 1875, p. 1*–32* (syriaque) ; p. 1–30 (traduction latine) ; p. 99–113 (notes). L'édition a été faite à partir du seul manuscrit connu qui contienne le traité de Paul : London, British Library, *Add*. 14660, f. 55v–67r.

- traité de Sévère Sebokt sur les syllogismes des *Premiers Analytiques*
- compendium d'Athanase de Balad[25]
- introduction et commentaire de Georges des Arabes sur les premier et second livres du traité (accompagnant sa traduction).

Nous avons montré, s'agissant des commentaires de Sergius de Reš῾ainā sur les *Catégories*, combien ils sont dépendants de l'enseignement d'Ammonius, tels qu'il est conservé, soit dans la recension anonyme de son cours sur les *Catégories*, soit dans la recension faite par Philopon. Les parallèles sont parfois si étroits entre des parties de son œuvre et les commentaires d'Ammonius ou Philopon qu'on peut supposer qu'il ne travaillait pas de mémoire, comme il fait semblant de le dire dans sa préface (selon un *topos* rhétorique), mais qu'il disposait d'une copie, au moins partielle, d'un cours pris à Alexandrie.

S'agissant de Proba, on peut aisément repérer, dans son "commentaire" sur les *Premiers Analytiques*, des parallèles avec les commentaires d'Ammonius et de Philopon sur ce traité. Mais le style de l'ouvrage, qui relève du genre "épitomé", se rapproche par exemple de celui de l'ouvrage de David sur le même traité. Quant au style de son commentaire "par apories" sur le *De interpretatione*, il est semblable à ceux des commentaires d'Olympiodore et de ses successeurs, dans lesquels l'explication du texte procédait successivement par la division de chaque πρᾶξις, ou unité de lecture, en θεωρία et en λέξις, la θεωρία étant une discussion générale du sujet et du contenu de la section commentée, et la λέξις une explication de points particuliers du texte étudié. Comme Sergius avant lui, Proba, s'insère lui aussi dans la tradition alexandrine des études d'Aristote et l'influence des procédés scolaires adoptés dans les écoles grecques s'est donc poursuivie au cours du VIe siècle.

Le plus tardif des auteurs syriaques appartenant à la période définie pour notre étude, Georges des Arabes, témoigne aussi de la persistance de l'influence de l'École d'Ammonius. Comme on peut le voir à l'aide du tableau ci-dessus, il a composé un ensemble organisé de traductions des *Catégories*, du *De interpretatione* et des deux livres des *Premiers Analytiques*, chacune de ces traductions étant précédée d'une introduction et suivie

---

[25] Cf. G. Furlani, «Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, Testi siriaci, VI. Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, s. V, 25 (1916), p. 717–78; «Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica», *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 81 (1921–1922), p. 635–44; «L'introduzione di Atanasio di Bâlâdh alla logica e sillogistica, tradotta dal siriaco», *ibid.* 85 (1925–1926), p. 319–44.

d'un commentaire, à l'exception de la traduction du *De interpretatione* qui n'est pas pourvue d'un commentaire.[26] Les traductions sont très littérales, mais ce sont les introductions et les commentaires qui nous intéressent ici. D'après Furlani, qui a édité les traductions et elles seules, mais étudié aussi les introductions et commentaires, l'introduction aux *Catégories* et le commentaire de Georges sont des résumés des *Prolégomènes* et du commentaire de Philopon à cet ouvrage.[27] L'introduction à la traduction du *De interpretatione* serait aussi extraite d'un commentaire grec, mais il ne s'agit pas de ceux d'Ammonius et de Stephanus, et Furlani n'a pas pu établir quel commentaire serait la source de Georges. Pour les introductions et commentaires à chacun des deux livres des *Premiers Analytiques*, Georges s'inspire encore, selon Furlani, d'un commentateur grec, qui n'est pas l'un de ceux dont les commentaires ont été conservés, à savoir Alexandre, Ammonius et Philopon.

À la différence de Sergius, qui a eu probablement accès, de manière ou d'autre, à l'enseignement d'Ammonius, Georges des Arabes (mort en 724) fut lié au monastère syro-orthodoxe de Qenneshré, et il reçut très probablement son éducation en milieu syriaque : il faut alors supposer qu'il composa son commentaire en ayant recours à une recension du cours d'Ammonius en circulation dans ce milieu, sans doute une recension en grec d'ailleurs, et non point en syriaque, car nous n'avons aucune attestation qu'un tel commentaire ait existé en syriaque, et Georges lisait parfaitement le grec, comme le montrent ses traductions. Ajoutons que le manuscrit qui contient les commentaires de Georges pourrait avoir été écrit moins d'un siècle après la mort de Georges ; or il contient des notes qui attestent de la part du glossateur une certaine connaissance de la littérature grecque : ce glossateur aurait eu en main un exemplaire grec annoté de l'*Organon*, d'après Furlani,[28] mais la recherche sur ce

---

[26] L'ensemble est conservé dans un manuscrit unique, London, British Library *Add*. 14659, et a été édité par G. Furlani, « Le *Categorie* e gli *Ermeneutici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni », *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, s. VI, *Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, vol. V, fasc. 1 (1933), p. 5–68 ; Id., « Il primo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni », *ibid*., fasc. 3 (1935), p. 145–230 ; et Id. « Il secondo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni », *ibid*., vol. VI, fasc. 3 (1937), p. 233–87.

[27] Cf. G. Furlani, « La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'Organo aristotelico », *Studi Italiani di Filologia Classica* n. s. 3 (1923), p. 305–33, qui donne une liste des passages de Philopon reproduits, en traduction, dans l'introduction de Georges et son commentaire (p. 315 et 326 respectivement).

[28] Cf. Furlani, « La versione e il commento », p. 332.

point reste à faire. Il paraît hautement vraisemblable que le monastère de Qenneshré, où étudièrent Sévère Sebokt, Jacques d'Édesse, Athanase de Balad, ait été pourvu d'une bibliothèque contenant bon nombre d'ouvrages grecs, tels que ceux utilisés dans l'apprentissage de la philosophie, selon la tradition alexandrine. Les enseignements des philosophes grecs étaient tenus dans la plus haute estime par les lettrés syriaques, qui jugeaient, selon toute apparence, leur étude comme indispensable. Ainsi Georges des Arabes critique Aphraate, le Sage persan (actif vers 330–350), qu'il considère comme un savant dépassé, parce qu'il ne connaît pas les œuvres philosophiques grecques, et il le « relègue parmi les vestiges de l'obscurantisme d'autrefois » :

> Même s'il fut un homme d'un naturel pénétrant et que les saintes Écritures lui aient été familières, malgré cela, il ne fait pas partie de ceux qui ont lu les enseignements confirmés des savants confirmés. En effet, à son époque et dans sa région, il n'était même pas possible de leur prêter attention et de leur appliquer ses réflexions et ses discours. C'est pourquoi aussi de nombreuses erreurs et maintes balourdises se trouvent dans son livre, pour celui qui sait et qui comprend ce qu'il lit tel que c'est écrit.[29]

Au premier rang des philosophes grecs se trouvait, aux yeux des lettrés syriaques, Aristote, dont le rôle dans l'éducation est encore mentionné comme primordial, dans la Chronique anonyme syriaque dite de 1234 :

> À cette époque, le philosophe Aristote rassembla toutes les sortes de doctrines philosophiques dispersées et constitua un grand corpus, abondant et érudit, qui distingue le vrai du faux. Qui n'a pas lu les livres de la Rhétorique qu'il a faits ne peut suivre la science des livres et le sens des doctrines ni la puissance des livres saints dont dépend l'espérance des chrétiens, à moins que quelqu'un par l'excellence de ses œuvres n'en reçoive la grâce de l'Esprit saint.[30]

---

[29] Cité d'après M.-J. Pierre, « Le chant entre terre et ciel. Corps et membres dans les Odes de Salomon », dans Ph. Gignoux – P. S. Filliozat (éd.), *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'antiquité orientale*, Brepols, Turnhout 1999 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, 106), p. 57 n. 5. La lettre de Georges des Arabes, d'où cet extrait est tiré, est traduite (en partie) par M.-J. Pierre, dans Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. II, Éditions du Cerf, Paris 1989 (Sources Chrétiennes, 359), p. 976–83 (voir p. 978).

[30] *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, éd. J.-B. Chabot, Durbecq, Louvain 1937–1952 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 81/textus), p. 82 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 109/versio), p. 105.

3. *Le corpus aristotélicien élargi*

Le corpus aristotélicien, proprement dit, ne comporte, en syriaque (dans l'état de notre documentation), aucune traduction d'œuvre de physique (*Physique, De caelo, De generatione et corruptione*) ni d'éthique (*Éthique à Nicomaque, Éthique à Eudème*), ni de commentaire grec traduit en syriaque ou de commentaire syriaque sur ces œuvres. S'agissant de la *Métaphysique*, quelques citations des définitions de « nature » tirées du livre Δ, et utilisées dans l'*Encheiridion* de Jacques d'Édesse, attestent que l'ouvrage était accessible.[31]

Mais, pour avoir une vue plus exacte du corpus aristotélicien gréco-syriaque, il conviendrait de prendre aussi en considération les œuvres attribuées à Aristote. Appartiennent, en effet, au corpus pseudo-aristotélicien syriaque, par exemple : le Περὶ κόσμου, traduit par Sergius de Rešʿainā ;[32] le traité d'Alexandre d'Aphrodise *Sur le tout*, également traduit par Sergius de Rešʿainā.[33] Peut-être aussi le traité pseudo-aristotélicien *De virtutibus et vitiis* était-il déjà traduit en syriaque au VI[e] ou VII[e] siècle.[34] Le traité sur l'âme du manuscrit B. L. *Add.* 14658, mentionné

[31] Cf. G. Furlani, « Di alcuni passi della *Metafisica* di Aristotele presso Giacomo d'Edessa », *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, classe di scienze morali, storiche e filologiche, s. V, vol. 30 (1921), p. 268–73 ; et H. Hugonnard-Roche, « Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque, d'après des textes de Sergius de Rešʿainā et Jacques d'Édesse » (à paraître dans un volume de mélanges en l'honneur de R. Frank).

[32] Sur la tradition syriaque et arabe de ce texte, voir la notice de W. Raven, « *De mundo*. Tradition syriaque et arabe », *DPhA*, *Supplément*, CNRS Éditions, Paris 2003, p. 481–83, qui note que la version syriaque, tout comme les trois versions arabes conservées, offrent parfois des variantes provenant de Stobée, et non de l'ouvrage original, ce qui atteste une transmission du texte plus compliquée qu'on ne pourrait le supposer.

[33] Le texte porte, dans le manuscrit unique qui le conserve, le titre : « Traité par Sergius de Rešʿainā, adressé à Théodore, sur les Causes de l'univers, selon la doctrine d'Aristote le Philosophe, montrant que c'est un globe ». Voir l'état des publications concernant ce traité, conservé seulement en syriaque et en arabe, dans la notice de S. Fazzo, « Alexandros d'Aphrodisias », *DPhA, Supplément*, p. 67. Signalons seulement ici que la version syriaque a été traduite par G. Furlani, « Il Trattato di Sergio di Rêshʿaynâ sull'universo », *Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi* 4 (1923), p. 1–22, et que la version arabe a été éditée et traduite par Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias, On the Cosmos*, Brill, Leiden, 2001 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 44). La version syriaque (pour ne pas parler de l'arabe) comporte des modifications par rapport à l'original, comme le montre la comparaison avec l'arabe : voir D. R. Miller, « Sargis of Reshʿayna: On What the Celestial Bodies Know », R. Lavenant (éd.), *VI Symposium Syriacum 1992*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1994 (Orientalia Christiana Analecta, 247), p. 221–33.

[34] Ce texte est conservé dans un manuscrit (*Sinaï syr*. 14) du monastère Sainte-Catherine du Mont Sinaï (datant approximativement du X[e] siècle), qui contient une anthologie monastique de textes chrétiens et profanes : cf. S. Brock, « Syriac Translations

plus haut (fragment de Némésius) était également attribué à Aristote. C'est ainsi tout un ensemble d'œuvres cosmologiques et psychologiques qui étaient mis sous le nom d'Aristote, considéré, on le sait, comme le maître de tout savoir.

Au terme de ce rapide survol de la littérature philosophique syriaque, aux VIe–VIIe siècles, il apparaît que deux corpus forment l'essentiel des textes alors réunis par les lettrés, dont nous avons connaissance : l'un composé d'ouvrages d'éthique, souvent qualifiés de "philosophie populaire", le second composé de traités aristotéliciens, principalement logiques. Considérés sous l'angle de la tradition pédagogique tardo-antique, ces deux corpus se rattachent aux premières étapes de la formation scolaire. Bien évidemment, tous les traités éthiques mentionnés (notamment ceux composés en syriaque) ne sont pas issus de cette tradition scolaire, mais les thèmes qu'ils développent ne concernent jamais que des questions que la philosophie regarde comme préliminaires aux enquêtes sur les sujets plus profonds de la physique ou de la métaphysique, voire de la théologie.

Ces corpus, et leur conservation, sont sans doute liés à l'activité scolaire en milieu syriaque, mais ils ne représentent certainement qu'une part des textes accessibles aux érudits : les travaux scientifiques d'un Sévère Sebokt sur l'astronomie à partir des œuvres de Ptolémée,[35] ou d'un Jacques d'Édesse dans son *Hexaméron* (dont la partie géographique dérive largement de Ptolémée),[36] montrent, par exemple, que les bibliothèques de Syrie et Haute-Mésopotamie possédaient sans doute bien d'autres textes grecs que ceux signalés plus haut. La persistance d'une tradition savante dans cette région, et en particulier à Édesse, jusqu'à l'époque de l'empire abbasside, est bien attestée[37] et l'essor des

---

of Greek Popular Philosophy » ; sur la tradition syriaque des traités éthiques d'Aristote, voir la notice de M. Zonta, « Les *Éthiques*. Tradition syriaque et arabe », dans *DPhA, Supplément*, p. 191. Pour la tradition grecque (et arménienne) du *De virtutibus et vitiis*, voir la notice de M. Cacouros, « Le traité pseudo-aristotélicien *De virtutibus et vitiis* », *ibid.*, p. 506–46.

[35] Cf. H. Hugonnard-Roche, « Matematica e astronomia », dans *Storia della Scienza*, vol. IV, *Medioevo, Rinascimento*, sezione *La scienza siriaca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2001, p. 36–41.

[36] Cf. J. Darmesteter, « Jacques d'Édesse et Claude Ptolémée », *Revue des Études Grecques* 3 (1890), p. 180–88.

[37] Voir, par exemple, L. I. Conrad, « *Varietas Syriaca*: Secular and Scientific Culture in the Christian Communities of Syria after the Arab Conquest », dans G. J. Reinink and A. C. Klugkist (éds), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity*

traductions et des études philosophiques (et scientifiques), à partir du tournant des VIIIe et IXe siècles, peut être considéré comme un indice de la présence dans les centres urbains, autant que dans les monastères, de bibliothèques contenant de riches corpus de textes scientifiques et philosophiques.

in Honour of Professor Han J. W. Drijvers, Peeters, Leuven 1999 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 89), p. 85–105.

A SYRIAC INTERMEDIARY FOR THE ARABIC THEOLOGY OF ARISTOTLE? IN SEARCH OF A CHIMERA

Sebastian P. Brock

Of the large number of theories which have been put forward concerning the origin of the Arabic *Theology* of Aristotle, several involve a Syriac intermediary, or even a Syriac origin. In his masterly survey of the question, published in 1989,[1] Maroun Aouad wrote «On admet généralement aujourd'hui qu'il y a eu, entre la source grecque et la version arabe, un intermédiaire syriaque, bien que l'on ne soit pas toujours d'accord sur l'importance du rôle qu'il a pu jouer (paraphrase ou traduction plus ou moins fidèle)». The late Franz Rosenthal, who was an excellent Aramaist as well as Arabist, had earlier wisely concluded that «the question of a Syriac intermediary for the Plotinian material in Arabic has not yet been satisfactorily solved».[2] The tide of opinion, however, appears to have been changed above all by Fritz Zimmermann's «The Origins of the so-called Pseudo-*Theology of Aristotle*»,[3] in the course of which he confronts the question head on,[4] and concludes that «there seems to be no reason to believe in a Syriac substratum for the **AP*» (p. 115). Zimmermann's conclusions on this point seem to have been widely accepted by scholars working in the field;[5]

[1] «'Théologie d'Aristote' et autres textes du *Plotinus Arabus*», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Éd. du CNRS, Paris 1989, p. 541–90, esp. p. 556 (see also p. 550).

[2] «Plotinus in Islam: the power of anonymity», in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Atti del convegno internazionale Roma, 5–9 ottobre 1970, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974 (Problemi attuali di scienza e cultura) p. 437–46, p. 444.

[3] In J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, The Warburg Institute, London 1986 (Warburg Institute Surveys and Texts, 11), p. 110–240.

[4] P. 113–18, «Was there a Syriac or Greek model for the **AP* [= Arabic Plotinus]?».

[5] See, for example, H. Daiber, in his review in *Der Islam* 65 (1988), p. 131–2; E. K. Rowson, «The *Theology of Aristotle* and some other pseudo-Aristotelian texts reconsidered», *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992), p. 478–84, esp. p. 482; P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2002, p. 9; C. D'Ancona, in Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco"*, Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 4), p. 84.

and certainly, from a Syriacist's point of view today, his arguments seem entirely convincing.

Among the earlier scholars who supposed that there had been a Syriac intermediary, the only one who was also specifically a Syriac scholar as well was none other than Anton Baumstark, whose *Geschichte der syrischen Literatur*, published in 1922, still remains, over eighty years later, the most authoritative work on the subject. Among his earlier publications was a short article entitled «Zur Vorgeschichte der arabischen *Theologie des Aristoteles*»,[6] in which he even identified the compiler, a certain Johannan of Euphemia. This was based on a paragraph in the *Chronicon Ecclesiasticum* by Gregory Abū l-Farağ (Barhebraeus; d. 1286), which reads as follows:[7]

> There also flourished at that time [*sc*. the reign of Justinian, 527–565] a monk whose name was John, who was from Euphemia. He went to Alexandria and was trained in pagan learning, and he began, like them, to teach that «In accordance with the first thought of God – praise to his grace! – a single simple intellect was created, and from the thought of this one, another, and from that other, another one, up to ten, and from the tenth one this world or coming into being and corruption was created».

Optimistically he concluded (p. 190) «Wir können mit Bestimmtkeit vermuten, in Johannan von Euphemeia den Verfasser des von ʿAbd al-Masīḥ übersetzten syrischen Originals [sc. of the *Theology*] gefunden zu haben». In his *Geschichte der syrischen Literatur*, however, he is more cautious; there, he draws attention to the fact that there are earlier notices about the same man (this time clearly of Apameia) both in the *Chonicle* of in Michael the Syrian (d. 1199)[8] and in the *Book of Scholia* by Theodore bar Koni (writing in 792).[9] In these sources, and in particular

---

[6] In *Oriens Christianus* 2 (1902), p. 187–91. M. C. Lyons, however, in «*Uthuludjiya*», *EI* (2nd edn), X (2000), p. 955 still states that «Baumstark showed that the Arabic was based on a Syriac version».

[7] Gregorii Barhebraei *Chronicon Ecclesiasticum* quod e codice Musei Britannici descriptum (…) ediderunt (…) J. B. Abbelos et T. J. Lamy, I–III, Peeters, Louvain 1872–1877, I, cols 221–3.

[8] *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*, Book IX.xxx. iii, ed. J. B. Chabot, Leroux, Paris 1901 (repr. Culture et Civilisation, Bruxelles 1963), II, pp. 250–51 (tr.); IV, p. 313 (text).

[9] *Liber Scholiorum*, ed. A. Scher, Parisiis e Typographaeo Reipublicae, I–II, 1910–1912 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scr. Syri, II.55–56), II, p. 331–33; tr. R. Hespel and R. Draguet, *Livre des Scolies (recension de Séert), II. Mimre VI–XI*, Corpus

in the latter, it emerges that he taught that «the one God, Being and Cause of all, who had no equal, engendered seven sons», or thoughts, and these engendered yet others. Combined with this theory is speculation concerning Melkizedek and Abraham. Baumstark saw in this «eine äusserliche Christianisierung neuplatonischer Spekulation», and went on, more cautiously than in 1902, by saying «Wenn nicht mit ihm identisch, so doch ihm geistesverwandt war der Unbekannte, der eine anderweitig[10] bezeugte teilweise syrisch Übs der ἐννεάδες des Plotinos zu dem Werke verarbeitete, das under dem pseudepigraphen Titel einer "Theologie des Aristoteles" durch den Emesener ʿAbd al-Masīḥ ibn ʿAbdallāh Naʿima zum Gegenstande einer erhaltenen Übertragung ins Arabische gemacht wurde».[11] As for the origin of the partial Syriac translation of the *Enneads*, Baumstark suggested that it might have been made in pagan circles, in Harran.

The various Johns of Apameia who appear in the Syriac sources have given rise to a great deal of confusion, but it is now clear that the John of Apameia of whom Baumstark is talking is to be differentiated from the author of numerous surviving Syriac monastic texts who bears the same name and who belongs to the first half of the fifth century.[12] The John of Apameia whom Baumstark has in mind certainly belongs to the sixth century, and Michael the Syrian specifically mentions that Philoxenus of Mabbug wrote against him and had his writings burnt in public at Antioch. It seems very probable that he is the same person as "John the Egyptian", whom Philoxenus describes as the teacher of Stephen bar Sudhaili.[13] This is a point of interest, to which we shall return below.

Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 1982, p. 247–8 (CSCO, Scr. Syri 188).

[10] In a note Baumstark here refers to Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, ed. J. Lippert, Dieterich'sche Verlagbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 258; there, under "Flwtys" (taken as Plotinus), it is said that «some of his writings were translated from Greek into Syriac, but I do not know if any of it was translated into Arabic».

[11] P. 166–7.

[12] The situation is well clarified by R. Lavenant, «Le problème de Jean d'Apamée», *Orientalia Christiana Periodica*, 46 (1980), p. 367–90.

[13] Philoxenus, *Letter to Abraham and Orestes* ed. A. L. Frothingham, *Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic and the Book of Hierotheos*, Brill, Leiden 1886, p. 32; this identification is favoured by A. de Halleux in his *Philoxène: sa vie, ses écrits, sa théologie*, Imprimerie Orientaliste, Louvain 1963 (Universitas Catholica Lovaniensis, s. 3, 8), p. 92 (it should be noted that he describes John's teaching, as outlined by Theodore bar Koni, as having «les traits d'un gnosticisme valentinien»).

Baumstark's case turns out to hang on rather slender evidence: in his view the use of the term *mimar* definitely implies a Syriac origin for the *Theology*; the milieu in which that was produced is to be identified with the circle of John the Egyptian/of Apameia, teacher of Stephen bar Sudhaili (early sixth century) on the basis of an alleged similarity of teaching; and the partial Syriac translation of the *Enneads*, used by the *Theology*, is referred to by Ibn al-Qifṭī. Each of these points is open to a different interpretation, and certainly none is conclusive; thus in particular, although *mimar* is certainly of Syriac origin, its presence need not necessarily imply a Syriac original, as is shown (for example) by its use by Theodore Abū Qurrah in various of his Arabic works, including his *Treatise on Images*,[14] as well as, on occasion, in Patristic Discourses translated from Greek.[15] Likewise, the similarities between the (differing) descriptions of the sixth-century John of Apameia's teaching in the Syriac sources and that of the *Theology* are pretty tenuous.

In what follows I shall confine myself to suggesting areas where anyone who wanted to follow Baumstark in positing a Syriac origin or intermediary for the *Theology* would need to look.

That at least some Plotinus was translated into Syriac is certain. As R. M. Frank has shown,[16] some quotations from the *Enneads* can be identified in the Syriac translation of John of Scythopolis' Scholia on the Pseudo-Dionysian Corpus.[17] Whereas in the Greek text of the Scholia (attributed to Maximus the Confessor) it is not clear what belongs to John and what to Maximus, the Syriac translation by Phokas of Edessa (probably made shortly after 684)[18] makes possible a precise identification of what belongs to John. On the basis of his study of

[14] Preserved in a manuscript of 877 (British Library, *Or.* 4950, of AH 264).

[15] Thus for example, Sinai Arabic New Finds M13 (*maimar* is given in a number of titles of works attributed to Ephrem but translated from Greek); M46 (Athanasius, on Palm Sunday; dated 867), M. Sparagma 1 (John Chrysostom, on Pascha).

[16] «The use of the *Enneads* by John of Scythopolis», *Le Muséon* 100 (1987), p. 101–8. Frank used British Library, *Add.* 12151 (dated 804); Phokas' translation is also to be found in several other manuscripts, notably *Add.* 12152 (of 837), *Or.* 2306, Harvard, *Syr.* 107 and Mingana *Syr.* 24.

[17] For an important discussion of John's Scholia, see P. Rorem and J. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Clarendon, Oxford 1998 (Oxford Early Christian Studies), p. 119–37 (specifically concerning the use of *Enneads* I 8).

[18] For the date, see my «Jacob of Edessa's Discourse on the Myron», *Oriens Christianus* 63 (1979), p. 21.

the Syriac translation of John's Scholia to the *Divine Names*, Frank was able to identify a number of passages from the *Enneads*, some translated verbatim, others in a paraphrased form. The passages he identified (I 8, 5.5–8, 21–23; I. 8, 12.1–13.6; III 7, 3.23–25, 34–36; III 7, 4.40–43; III 7, 5.23–28; III 7, 11.2–4; III 8, 2.6–31; V 9, 5.1–18) unfortunately happen not to correspond with any of the Plotinus passages in Arabic. Clearly, an important task for the future is for someone to examine Phokas' translation of John's Scholia to the other Dionysian treatises in the hopes of identifying further quotations from the *Enneads*.

Elsewhere, in a Syriac collection of pagan prophecies of Christ, an unidentified excerpt (no. 20) is attributed (it seems) to Plotinus; this reads as follows:[19]

> Plotinus (Pwlyṭynws), on the Trinity and the inhomination. Of him from whom is the root of all things that exist, of him whose word and name is holy, also the power and the wisdom of activity: he appears as eternal word with respect to indication and knowledge of those who are to come to know God, for he is a child of God, (coming) from the supreme godhead of that chief God, his Father self-originate. Now the word of this one is God: he is creator of all things that exist, and maker and craftsman of all that shall be.

Since some sayings of Plotinus are wrongly attributed to Plato in the Oxford manuscript (Marsh 539) of the "Sayings of the Greek Shaykh" (a work closely related to the *Theology*), it is conceivable that some of the various Syriac sayings[20] attributed to Plato might hide something that is really from Plotinus. The main texts in question, attributed to Plato, are the following:

(a) Definitions, ed. E. Sachau, *Inedita Syriaca* (Halle, 1870; repr. Hildesheim, 1968), p. 66–67; these correspond more or less to the Greek *Horoi.*

---

[19] Edited and translated in S. P. Brock, «A Syriac collection of Prophecies of the Pagan Philosophers», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983), pp. 203–46 (reprinted in *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, Aldershot 1992, ch. VII.

[20] For Syriac gnomologies in general, see N. Zeegers-van der Vorst, «Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque», in *Symposium Syriacum 1976*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1978 (Orientalia Christiana Analecta, 205), p. 163–77. For a small number of Plato quotations in Anton of Tagrit's *Rhetoric,* see E. Lanz, «Syrische Platonizitate in der Rhetorik des Anton von Tagrit», in Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte, *Paulus de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Lagarde-Haus, Göttingen 1968, p. 129–34.

(b) The Instruction of Plato to a Disciple, ed. Sachau, *Inedita Syriaca,* p. 67–69.
(c) Sayings of the Philosophers on the Soul, of which the first one is attributed to Plato, ed. Sachau, *Inedita Syriaca*, p. 80. This opens «The life of the soul consists in the activities of the soul when these are preserved from harm...». (The same saying is incorporated into Theodore bar Koni's section on Plato in Book XI of his *Book of Scholia,* ed. Scher, II, p. 292).
(d) Sayings of "the Sages", of which the last one is attributed to Plato (ed. A. S. Lewis, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the Convent of St Catherine on Mount Sinai* [*Studia Sinaitica* 1, 1894], p. 26–38).
(e) Two sayings "concerning the Trinity", among the Syriac collection of pagan prophecies (nos 8 and 17).[21]

An area which might prove illuminating would be quotations/excerpts in later Syriac writers. One has only to consult the notes in J. Bakoš' edition of Gregory Abū l-Farağ's section on Psychology, in his philosophical compendium entitled *The Cream of Science*,[22] in order to discover a large number of close parallels to the *Enneads*. In this case, however, it is likely (as Bakoš pointed out)[23] that Abū l-Farağ derived them, not from a Syriac translation, but by way of Avicenna.

More promising ground would be the various learned ninth-century Syriac authors, such as Job of Edessa, Iwannis (John) of Dara and Moshe bar Kepha. In this connection it is particularly unfortunate that Job's treatise on the Soul does not survive. But even in the case of works that do survive, such as most of those by Iwannis, and the treatise on the Soul by Moshe bar Kepha, no editions are yet available – though in the case of Moshe bar Kepha on the Soul, there is at least a German translation.[24]

[21] See above, note 19. Both texts are also known in Greek, from the "Tübingen Theosophy", ed. H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hansischer Gilden-Verlag, Hamburg 1941 (Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft, 4); for this work see now P. F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Brill, Leiden 2001 (Vigiliae Christianae Supplement, 56).

[22] J. Bakoš, *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus d'après la huitième base de l'ouvrage Le Candélabre des Sanctuaires*, Brill, Leiden 1948.

[23] P. 125.

[24] O. Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg 1891. See also J. Reller, «Iwannis van Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus über die Seele traditionsgeschichtlich untersucht», in G. J. Reinink and A. C. Klugkist (eds), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity*

It is a striking fact that many of the Syriac scholars of the century or more either side of the advent of Islam were monks. It is clear from the writings of these men that they must have had access to well-stocked libraries, and in many cases these would have been the library of their own monastery.[25] The only Syriac library about whose holdings a certain amount of information is available is that of the Syrian Monastery in the Nitrian desert, whose erstwhile rich holdings today form the cream of the Syriac holdings of both the Vatican and the British Library.[26] This collection, however, was built up primarily by an early tenth-century abbot, Moses of Nisibis, and so is too late to be of any real relevance here. To judge by the large number of scholars connected with it, the Syrian Orthodox monastery of Qenneshre (on the Euphrates a little south of Zeugma) must have had one of the best stocked libraries of the seventh century; furthermore, it was renowned for its teaching of Greek:[27] Thomas of Harkel, Paul of Edessa, Severus Sebokht, Athanasius of Balad, Jacob of Edessa and George, bishop of the Arab tribes were all connected with Qenneshre at one time or another, and of these the last four wrote extensively on secular topics, including philosophy. It is very probable, however, that the library will have been lost when the monastery was sacked and burnt by insurgents in 815.[28]

It is likely that two other important monastic libraries will have been those of Eusebona and Tel ʿAda (not far from Qalʿat Simʿan). Some time in the second half of the 680s Jacob of Edessa was invited by the monks of Eusebona to come and teach there, the aim being to renew the study of Greek. After eleven years, however, it appears that the opposition of some of the monks to Greek culture resulted in

---

in Honour of Professor Han J. W. Drijvers, Peeters, Leuven 1999 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 89), p. 253–68.

[25] The same would apply for monks such as John of Damascus, writing in Greek.

[26] H. G. E. White, *The Monasteries of the Wadi ʿn Natrûn*. II, Publications of the Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition, New York 1926, p. 439–58 (Excursus: The Library of the Syrian Monastery); M. Blanchard, «Moses of Nisibis (fl. 906–943) and the library of Deir Suriani», in L. S. B. MacCoull (ed.), *Studies in the Christian East in Memory of Mirrit Boutros Ghali*, Society for Coptic Archaeology, Washington DC 1995 (Publications of the Society for Coptic Archaeology, 1), p. 13–26. A small number of Syriac manuscripts still remain in the monastery (a catalogue of these is being prepared by L. van Rompay and myself).

[27] According to Gregory Abū l-Farağ, *Chronicon Ecclesiasticum* I, col 295, the future patriarch Julian (d. 708) was trained there in «the Attic tongue».

[28] Michael the Syrian, *Chronicle* XII.6.

Jacob leaving for the nearby monastery of Tel ʿAda.[29] We learn from a colophon of a manuscript of 834[30] that the monastery of Eusebona had links with the monastery of Mar Mattai, SE of Mosul, whose rich library was the object of several indirect enquiries by Timothy I, Catholicos of the Church of the East (d. 823).[31]

An important sidelight on the subject of monastic libraries is shed by Michael the Syrian's notice of the last days of Jacob of Edessa. When Jacob was persuaded to take up the episcopal throne of Edessa for the second time (in 708), he administered the see for four months, and then set off westwards, to collect his books and disciples, intending then to return to his church. On reaching the monastery (of Tel ʿAda) he loaded up his books and sent them off ahead of him, but at that point fate overtook him and he ended his life in the monastery.[32]

In other words, a library did not necessarily remain in a monastery, but it could also travel around accompanying the scholar who had built it up.

Before leaving the subject of libraries, one further aspect should be mentioned. Now that new possibilities for reading the undertexts of palimpsests, by means of digital imaging, are emerging, it will in due course become possible to learn very much more about what texts were being abandoned – the library rejects, as it were –, with the parchment on which they were written being reused for a very different selection of texts. As far as Syriac manuscripts are concerned, the main period during which this process of recycling was taking place was the ninth to eleventh century. In cases where the upper text is known to have been written in a monastery, and the undertext can be identified, it would seem quite likely that we are thus provided with information about

---

[29] Thus the biographical note in Michael the Syrian, *Chronicle* XI.14.

[30] British Library, *Or.* 8731, written at the monastery of Eusebona; the scribe (who came from Mar Mattai monastery) gives the date as 734, but A. de Halleux showed that this must have been an error: see his «Rabban Benjamin d'Édesse et la date du ms. B. L. *Or.* 8731», in H. J. W. Drijvers *et al.* (eds) *IV Symposium Syriacum. Literary Genre in Syriac Literature*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta, 229), p. 445–51.

[31] Letters 16, 33, 39 and 43, for which summaries are given in R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée aux moines du couvent de Mar Maron*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1956 (Studi e Testi, 187).

[32] Michael the Syrian, *Chronicle* XI.14 (the whole section is translated in my *A Brief Outline of Syriac Literature*, St Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam 1997 (Moran 'Etho Series, 9), p. 268–70.

what was available in that monastery library a generation or more earlier. Thus, for example, the ninth-century manuscripts *Add.* 17210 and 17211 in the British Library were copied at the famous monastery of Qartmin (still flourishing today as the Monastery of Mar Gabriel, in Tur ʿAbdin, SE Turkey); both are palimpsests, with Greek undertexts, the former containing parts of the *Iliad*, and the latter parts of Euclid's *Elements*.[33] While the *Iliad* is in a hand dated to the fifth century, the hand for the Euclid evidently belongs to the seventh or eighth century, thus indicating in all probability that the study of Greek texts was still very much alive in this monastery at that date.[34]

Finally, one might search for an appropriate Syriac milieu where one might expect to find an interest in Plotinus, and thus a suitable setting in which a hypothetical Syriac intermediary of the *Theology* might have been produced. This matter could be approached from two different angles, first a quest for a compatible circle of persons, and secondly a search for antecedents to specific distinctive features in the phraseology of the *Theology* (and related texts).

Although Baumstark's identification of John of Euphemeia as the author of the work translated by ʿAbd al-Masīḥ of Ḥoms is clearly to be rejected, he was much nearer the mark in pointing to the circles of Stephen bar Sudhaili as being an appropriate milieu, adding that Stephen (in the *Book of Hierotheos*) uses much from Plotinus; unfortunately, however, he failed to give any specific evidence for this. This is not a matter pursued either by F. S. Marsh in his edition and translation of the work,[35] or by Karl Pinggéra in his recent monograph,[36] but it would certainly be worth investigating in detail. Although "Hierotheos" is supposedly prior to the Dionysian Corpus, in fact the *Book of Hierotheos*

---

[33] Here one might compare the case of the famous Archimedes palimpsest, the upper text of which (a Euchologion) *may* have been written at Mar Saba Monastery in Palestine: see R. Netz, «Archimedes in Mar Saba», in J. Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* Peeters, Leuven 2001 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 98), p. 195–99.

[34] In passing, it might be noted that the learned patriarch Theodosius (887–895) had been a monk at this monastery; among his works is a Commentary on the *Book of Hierotheos* and a collection of Pythagorean sayings.

[35] F. S. Marsh, *The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos*, Williams and Norgate London 1927 (Texts and Translation Society. Publications).

[36] *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum 'Buch des heiligen Hierotheos' und seiner Rezeption in der Syrisch-Orthodoxen Theologie*, Reichert, Wiesbaden 2002 (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 10).

is certainly later (and in all probability written in Syriac, *pace* the claim of the Preface that it was translated from Greek). It has already been convincingly shown by Cristina D'Ancona that the person behind the Arabic Plotinus drew on the Dionysian treatise on the *Divine Names*,[37] and it was precisely in the scholia to this treatise by John of Scythopolis that R. M. Frank was able to identify citations of Plotinus. Certainly, if one were still to posit a Syriac intermediary (or source), then sixth-century Syriac-speaking circles interested in and commenting on the Dionysian Corpus would seem to be the most hopeful place to look.

A second approach would be to identify the background to some of the distinctive phraseology that is to be found in the *Theology*.[38] To illustrate how this approach might proceed I take four related phrases which recur frequently in the *Theology*, *al-ʿālam al-ʿaqlī*, corresponding to τὸ νοητόν and νοητὸς κόσμος in Plotinus,[39] *al-ʿālam al-ḥissī*,[40] *al-ʿālam al-ʿalī*, *al-ʿālam al-suflī*,[41] «the intelligible, sensible, upper, lower world». The Syriac equivalents to these would be *ʿālmā metyaddʿānā*, *ʿālmā metraggshānā*, *ʿālmā ʿelāyā*, *ʿālmā taḥtāyā*. One's immediate expectation is that for all four of these it would prove easy to find parallels in a number of different writers; surprisingly, however, this is far from being the case: even though a large number of different adjectives accompanying *ʿālmā* are to be found, these particular ones turn out

[37] C. D'Ancona, «Il tema della *docta ignorantia* nel neoplatonismo arabo. Un contributo all'analisi delle fonti di *Teologia di Aristotele*, *Mimar* II», in G. Piaia (ed.), *Concordia Discors. Studi offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, Padova 1993, p. 3–22, especially p. 21; also her *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995 (Études de Philosophie Médiévale, 72), p. 147–52. Similarly Adamson, *The Arabic Plotinus*, p. 106–9, 162–5 (there is no need, however, to suppose that the Adaptor used the Syriac translation).

[38] For an earlier approach of this sort, see R. M. Frank, «The Origin of the Arabic philosophical term *anniya*», *Cahiers de Byrsa* 6 (1956), p. 181–201; he suggested (p. 193–8) that this might be based on the rendering of τὸ ὄν, τὰ ὄντα, by *haw d-ʾithaw*(*hy*), "that which is", in the Syriac translation of the Dionysian Corpus (for which he used *Add.* 12151, i.e. Phokas' late seventh-century translation). For a further discussion of this, see G. Endreß, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden – Beirut 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10), p. 80–87.

[39] D'Ancona, *Plotino* (…) *Plotiniana Arabica*, p. 445; but also often where there is no corresponding text.

[40] No exact equivalent in Plotinus; see D'Ancona, *Plotino (…) Plotiniana Arabica*, p. 404–5; but also often where there is no corresponding Greek text.

[41] These last two have no exact equivalent in Plotinus; see D'Ancona, *Plotino (…) Plotiniana Arabica*, p. 493, 507.

to be extremely rare. Thus a systematic search through a fairly large range of Syriac texts from the sixth and seventh century has produced only the following:

ʿālmā metyaddʿānā: Evagrius, *Kephalaia Gnostica* (ed. A. Guillaumont, 1958) V.41 (S2, the unexpurgated version; S1 *ʿālmā d-ruḥ*).

ʿālmā metraggshānā: Evagrius, *Kephalaia Gnostica* II.88 (S2), V.12 (S2); *Kephalaia*, Suppl. (ed. W. Frankenberg, 1912), no. 42 [Greek original: τὸν αἰσθητὸν κόσμον, ed. J. Muyldermans, *Le Muséon* 44 (1931), p. 379, no. 39]; Babai, *Commentary on Evagrius' Kephalaia Gnostica* (ed. Frankenberg), f. 24v, 224v, 227r; Isaac of Nineveh (ed. P. Bedjan), p. 49, and 'Second Part' (ed. S. P. Brock, 1995), ch.V.15.

ʿālmā ʿelāyā: Philoxenus, *Discourse* 3 (ed. E. A. W. Budge, 1894), I, p. 57 (text), II, p. 54 (translation).

ʿālmā taḥtāyā: Philoxenus, *loc. cit.*;[42] *Book of Hierotheos* (ed. Marsh), p. 20, 91 (plural).

The witness of the *Book of Hierotheos* to «lower world» nicely lends support to Baumstark's hunch that it is to the circles of that work's author, Stephan bar Sudhaili, that one should look for the hypothetical Syriac intermediary. More important though, is the witness of Evagrius to the first two, and the absence of any other Syriac attestations to the first, and their rarity for the second (those that do exist will be dependent on Evagrius). While this situation does not bode well for any hopes one might have of locating a suitable Syriac milieu for a hypothetical Syriac intermediary for the Arabic Plotinus, we have nevertheless obliquely encountered a number of features which might in fact point to the sort of *Greek* milieu upon which the compiler behind the Arabic Plotinus might have drawn:

– the *Divine Names* in the Dionysian Corpus seems to have been one of the texts upon which the compiler drew;
– the Dionysian Corpus was commented upon, using Plotinus, by John of Scythopolis (probably between 537 and 543);[43]
– the *Book of the Holy Hierotheos*, very probably by Stephen bar Sudhaili (with whom Baumstark associated his supposed Syriac source), presupposes the Dionysian Corpus, but is generally agreed to be deeply

---

[42] «Man resides in the lower world in the body, but lives by faith in the upper world».

[43] This is the date given by Rorem and Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, p. 21–22.

"Evagrian" in character,[44] and sometimes seen as an important source for what constituted sixth-century "Origenism".[45]

Evagrius' speculative teaching is generally seen today as being the object of the condemnation of 'Origenism' at the Council of Constantinople in 553. Exactly what that teaching was is difficult to assess, owing to the loss of contemporary texts by the 'Origenists' involved. That at least some aspects of it were Plotinian in inspiration is suggested by the condemnation of those who held that the resurrection body (including Christ's) was spherical.[46] Suggestive, too, is another tenet condemned (IX.14 in George's list):

> They do not say that this sensible world (τὸν αἰσθητὸν τοῦτον κόσμον) was created by God, but they assert that the entire bodily nature was fashioned by his Nous, whom they call "Christ".

Although the condemnations of specific tenets might suggest that "Origenists" held a particular set of doctrines, it seems more probable that Brian Daley is correct in supposing that what united them was « a common interest in intellectual life »,[47] as well as theological speculation. Furthermore, this common interest evidently cut across the christological divide caused by the controversy over the Council of Chalcedon. In any case, it would seem clear that among the main stimuli for this "intellectual life" were the writings of both Evagrius and Plotinus. Such a background would be eminently suitable as a way of explaining the

---

[44] Thus notably A. Guillaumont, *Les "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Seuil, Paris 1962 (Patristica Sorbonensia, 5), p. 318–23 (following I. Hausherr). Guillaumont sees a sharp contrast between Evagrius and the Dionysian Corpus, but this has recently been questioned by I. Perczel in a suggestive study, « Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism », in Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage*, p. 261–82.

[45] See notably D. Hombergen, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for sixth Century Origenism*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2001 (Studia Anselmiana, 132), p. 360–67; I. Perczel, « A philosophical myth in the service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the sixth Century », in Y. Schwartz and V. Krech, *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004 (Religion in Philosophy and Theology, 10), p. 205–36, especially p. 225–28.

[46] See M. Richard, « Le traité de Georges hiéromoine sur les hérésies », *Revue des Études Byzantines* 28 (1970), p. 239–69, section IX.16 (IX is on the Origenists). For Plotinus, see *Enneads* IV 4, 5 (this particular point is not taken over in the *Theology*, VIII. 71).

[47] B. Daley, « The Origenism of Leontius of Byzantium », *Journal of Theological Studies* NS 27 (1976), p. 333–69, here p. 366 (this is quoted with approval by Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, p. 366).

frequency in the *Theology* of the two terms, «intelligible» and «sensible world». These are of course found in both Plotinus' and Evagrius' own writings,[48] but the greater frequency of their use would seem to be more characteristic of sixth-century Christian Neoplatonists, many of whom, it would seem, were connected in some way or other with the controversy over "Origenism". Obviously, more terms that are characteristic of the Arabic Plotinus need to be investigated in this way before any really firm conclusions can be drawn. It is interesting, however, that Baumstark and Frank, each of whom sought to provide evidence for a Syriac intermediary, both located this intermediary in sixth-century Neoplatonist circles.[49] While the existence of a *Syriac* intermediary now appears unlikely, Christian Neoplatonist circles of the sixth century do seem to provide a milieu that could explain a number of features in the *Theology* and related texts. Whether this is to be explained by the Adaptor behind the Arabic Plotinus himself drawing on now lost sources from this period, or whether one should posit an actual intermediary in Greek (rather than Syriac), or whether some quite different approach should be adopted, are questions which lie beyond the scope of this paper, and in any case are ones best left to specialists in the field. What is worth mentioning here are three particular points which are of relevance and should be kept in mind:

– there will have been a number of important philosophical libraries in Syria and Palestine in the sixth century, notably in Apameia, Ḥarrān and Gaza, and even in the mid eighth century John of Damascus evidently still had access to a very good library, presumably in Mar Saba monastery;
– it was Syria and Palestine, and not Constantinople, which provided the continuity in Greek learning in the seventh century century;[50]
– there was a continuity of interest in the writings of Christian Neoplatonists, such as John Philoponus, and in certain Christian neoplatonizing texts of the sixth century, notably the Dionysian Corpus and

[48] The precise terms are absent from Plato (and the Dionysian Corpus), but were frequently used by Philo and Origen.

[49] Frank, «The Origin of the Arabic philosophical term *anniya*», p. 185, specifies «Jacobite neo-platonist schools of the sixth century».

[50] For this point, see especially C. Mango, «Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest», in G. Cavallo, G. de Gregorio, and M. Maniaci (eds), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio.* Atti del seminario di Erice, 18–25 sett. 1988, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1991, p. 149–60.

writings of Evagrius, right through to the ninth century – when not only does Plotinus re-emerge in an adapted form in Arabic around the 830s, in the *Theology* and related texts, but thirty years or so further on John Scotus Eriugena translated the Dionysian Corpus into Latin and composed his own deeply Neoplatonic work, the *Periphyseon*, while probably not long after that the Syrian Orthodox Patriarch Theodosius wrote his Commentary on the *Book of the Holy Hierotheos*.

LIBRI E BIBLIOTECHE CRISTIANE NELL'IRAQ DELL'VIII SECOLO UNA TESTIMONIANZA DELL'EPISTOLARIO DEL PATRIARCA SIRO-ORIENTALE TIMOTEO I (727–823)

Vittorio Berti

Introduzione

Il *corpus* siriaco delle lettere di Timoteo I, Cattolico della chiesa siro-orientale tra il 780 e l'823, nonostante la sua riconosciuta importanza documentaria, non può vantare a tutt'oggi un'edizione critica completa, né un ventaglio di studi soddisfacente.[1] Questa raccolta epistolare tuttavia, va ricordato, è un documento di eccezionale importanza, nodale per ricostruire le sorti del cristianesimo siro-orientale nella prima età abbaside in tutti i suoi aspetti storici, teologici, pastorali, oltre che per il quadro che fornisce delle relazioni cristiano-islamiche al cuore di una congiuntura storica e di un contesto geografico e culturale – l'Iraq degli ultimi decenni dell'VIII secolo – decisivi per la storia delle civiltà.

Se le vicende biografiche di Timoteo precedenti e successive alla sua ascesa al patriarcato, nel 780, ci sono note complessivamente a partire

Mi sia qui concesso ringraziare i colleghi e i docenti del dottorato di *Storia del Cristianesimo e delle Chiese*, in particolare nelle persone di Paolo Bettiolo e Antonio Rigon. Oltre a loro ringrazio Giuseppe Serra per i consigli e i ragguagli donatimi sulle sorti della *Poetica* aristotelica, e infine Cristina D'Ancona, per la calorosa disponibilità accordatami.

[1] L'edizione della prima parte è pubblicata in *Timothei patriarchae epistulae.* I–II, ed. et interpretatus est O. Braun, Parisiis e Typographaeo Reipublicae – Lipsiae 1924 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scr. Syri, 30–31), I (testo); II (versione), Roma-Paris 1915; lo studio di riferimento complessivo dell'epistolario è R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mar Maron*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1956 (Studi e Testi, 187); la più importante monografia resta H. Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780–823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers 'Abbasides, avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Dar el-Machreq, Beyrouth 1975 (Recherches. Institut des Lettres Orientales, n. s., 3). Esistono inoltre diversi articoli su singole lettere, edite da Braun o da altri studiosi. A questi contributi ci riferiremo in seguito solo nella misura in cui intercetteranno il tema del nostro intervento. Ad una edizione della seconda parte delle lettere sta lavorando ora M. Heimgartner, che ha già preparato, per la tesi di abilitazione ad Halle (consegnata nel 2005, non ancora pubblicata) la lettera 59, contenente la disputa tra Timoteo e al-Mahdī.

dalle notizie presenti in due cronache siro-orientali, il *Liber Turris*[2] e l'*Historia monastica*,[3] oltre al *Chronicon Ecclesiasticum* siro-occidentale di Gregorio Barebreo,[4] per i primi ventiquattro anni che lo videro primate della sua chiesa la fonte biografica più densa di notizie diventa invece il *corpus* stesso delle lettere.[5] È proprio in questo quarto di secolo ricco di informazioni che il Patriarca consolidò la sua *leadership* all'interno della chiesa dell'Est, oltre che il suo ruolo di rappresentante di tutte le altre confessioni cristiane presso la corte abbaside, nella quale intrecciò amichevoli rapporti con la famiglia reale che gli permisero di confrontarsi con i dottori musulmani e con lo stesso Califfo in dibattiti filosofici e teologici i cui resoconti ci sono giunti nel *corpus* delle lettere.

Partendo da tali considerazioni assumono una rilevanza notevole tutte quelle indicazioni relative a libri, biblioteche, traduzioni, circolazione e acquisizione di testi, che costellano buona parte delle lettere di Timoteo, e che per l'eterogenea bibliofilia ivi testimoniata permettono di accostare con le dovute distinzioni quantitative e qualitative questo Cattolico siro-orientale al Patriarca Fozio. Si tratta, come risulta chiaro, di un prezioso reticolo di informazioni utile a ridefinire i materiali testuali che Timoteo intercettò e che gli servirono per tessere la sua teologia e per confrontarsi con gli ambienti della *falsafa* islamica. Nelle pagine che seguono ci limiteremo a seguire il solo filone "filosofico" della biblioteca del patriarca.

1. *La lista della lettera 43*

È noto che Timoteo collaborò alla traduzione dei *Topici* di Aristotele dal siriaco all'arabo. La lettera che ci porta questa notizia è la numero

---

[2] Cfr. Maris Amri et Slibae, *De Patriarchis Nestorianorum commentaria*, ed. R. Gismondi, De Luigi, Roma 1896, I, p. 71–75 (testo), p. 63–65 (versione); II, p. 64–66 (testo), p. 37–38 (versione).

[3] Tommaso di Marga, *Historia Monastica*, IV / 3–4, ed. E. A. Wallis Budge, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga, A.D. 840 edited from the Syriac manuscripts of the British Museum and other Libraries*, I–II, Kegan Paul – Trench – Trübner & Co., London 1893, I, p. 194–97 (testo); II, p. 380–3 (versione).

[4] Gregorii Barhebraei *Chronicon Ecclesiasticum* quod e codice Musei Britannici descriptum (…) ediderunt (…) J. B. Abbelos et T. J. Lamy, I–III, Peeters, Louvain 1872–1877, II, coll. 165–76, 179–84.

[5] Questo almeno secondo la periodizzazione fornita da Bidawid, *Les lettres*, p. 72, che qui seguiamo per quanto concerne i margini cronologici della compilazione dell'intera collezione. In tale ricostruzione rimane scoperta da informazioni l'intera seconda metà del patriarcato di Timoteo, dall'804 all'823, a cui corrisponderebbero solo scarne e marginali notizie ricavabili per lo più dalle due cronache precedentemente citate.

43, già studiata da S. Brock,[6] le cui preziose informazioni riassumiamo di seguito. Timoteo annuncia a Rabban Peṯion, prete e dottore, di aver finito la traduzione dei *Topici* (*ṭūpīqē*) di Aristotele dal siriaco in arabo con l'aiuto di Abū Nūḥ al-Anbārī; si informa dell'esistenza, in siriaco o in un'altra lingua, di qualche commentario (*pūššaqā*) o di scolii (*skōlyē*) dei *Topici*, delle *Refutazioni dei sofisti* (*maksānā d-sōphīsṭē*), della *Retorica* (*rheṭorē* = letteralmente *retori*) e della *Poetica* (*pōʾīeṭē* = letteralmente *poeti*); richiede di cercarli al monastero di Mar Mattaī,[7] poiché Giobbe il Calcedonese[8] aveva informato Timoteo di aver visto, nella biblioteca di quel cenobio, scolii ad alcune sezioni dei *Topici*.

In questa stessa lettera Timoteo richiede a Sergio l'invio del secondo volume (*penqītā*) della versione di Atanasio di Balad degli scritti di Gregorio di Nazianzo,[9] e di ricercare i trattati (*maʾmrē*) di uno della "scuola platonica" (*dōgmā plaʾṭōnīqōs*) *Sui principi naturali dei corpi* (*ʿal rīšā kyānāyā d-gūšmē*) e infine il trattato di Nemesio *Sulla struttura dell'uomo* – i.e. *De Natura Hominis* – (*tūqaneh d-barnāšā*). Una sola notazione vogliamo aggiungere allo studio di Brock, a cui rimandiamo per l'analisi specifica delle singole notizie, ed è relativa all'ordine in cui vengono nominati i testi aristotelici in questa lista. Possiamo ritenere che una successione che fa seguire ai *Topici* e alle *Refutazioni Sofistiche* i testi della *Retorica* e della *Poetica* indichi che per Timoteo questi ultimi facciano a buon diritto parte dell'*Organon*, la qual cosa inserisce questo patriarca nella linea della ricezione siro-araba della logica aristotelica che recuperava, proprio al declinare dell'VIII secolo, quell'ordinamento allargato dell'*Organon* già presente nei commentatori neoplatonici.[10]

---

[6] S. P. Brock, «Two Letters of the Patriarch Timothy from the late eighth century on translation from Greek», *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), p. 233–46.

[7] Su questo importante monastero siro-occidentale, fondato nel VII secolo sul Jebel Maqlub, a sud-est di Mossul, e tuttora esistente, cfr. J. M. Fiey, *Assyrie Chretienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, voll. I–II, Imprimerie Catholique – Dar el Machreq, Beyrouth 1965 (Recherches. Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, 22–23, 42), qui II, p. 759–70.

[8] Su questo Giobbe cfr. J. Nasrallah, «L'église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale», *Proche Orient Chrétien* 26 (1976), p. 319–53, qui p. 331–32; Id., *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*, II.2, Peeters, Louvain – Paris 1988, p. 34–35; Brock, *Two Letters*, p. 242.

[9] Abbiamo un ricco dossier di informazioni sulla circolazione del *corpus nazianzenum* nelle lettere di Timoteo. Cfr. S. P. Brock, «Zur Überlieferungsgeschichte der Nonnos zugeschriebenen mythologischen Scholien im Syrischen», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, suppl. 1 (1969), p. 458–62.

[10] Analoghe considerazioni si ritrovano nel recente e brillante articolo di J. Watt, «Syriac translators and Greek Philosophy in early Iraq», *Journal of the Canadian Society for the Syriac Studies* 4 (2004), p. 15–26. Questo breve lavoro dello studioso di Cardiff, che si sofferma anche sul ruolo di Timoteo, si pone, a mio avviso, come una

2. *La biblioteca di Mar Zīnā*

All'importante lista della lettera 43 vogliamo aggiungere quanto Timoteo afferma nella lettera 19 (ca. 783–785),[11] rivolta a Sergio, prete e dottore: una testimonianza che pare non sfruttata appropriatamente dalla letteratura critica. Il testo risulta particolarmente interessante: Timoteo, rispondendo a Sergio a proposito dell'opportunità di una grammatica siriaca, fornisce alcuni consigli su come essa dovrebbe essere strutturata. Un'analisi terminologica e un confronto con la tradizione grammaticale siriaca precedente e successiva a Timoteo potrà fornire in futuro preziosi ragguagli sul livello di competenza degli studi che in questo campo aveva raggiunto la scuola di Mar Abramo l'Interprete, dove si era formato Timoteo. Ricordo qui solamente che nel suo *Lessico*, Bar Bahlūl, autore siriaco del IX secolo, cita Mar Abramo come una delle fonti della sua opera, a testimonianza dell'interesse coltivato da questi e dalla sua scuola nei confronti dei problemi della lingua.

Nell'ultima parte della lettera, Timoteo aggiunge una richiesta di carattere bibliografico. In questa si legge:

> […] Se è possibile, che ci venga spedita una memoria dei libri di Mar Zīnā, forse tra essi se ne trova qualcuno che non abbiamo rinvenuto. Prendi visione di persona di quei libri. Passali secondo tutti i soggetti e in tutti i modi, può darsi che troverai quei due trattati *Sui poeti*. Io ne ho infatti uno. O forse troverai tra essi l'interpretazione di Olimpiodoro sui libri di logica, o di Stefano, o di Sergio, o di Alessandro […].[12]

---

necessaria correzione di prospettiva rispetto ad alcuni esiti delle tesi del celebre saggio di D. Gutas, *Greek, Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th century)*, Routledge, London – New York 1998, tendenti forse a sottovalutare il ruolo della mediazione siriaca nel passaggio della logica greca al mondo arabo.

[11] *Timothei patriarchae epistulae*, I, p. 126–30 (testo); II, p. 84–86 (versione).

[12] Il testo continua con alcune altre richieste di testi patristici, che qui non analizzeremo: «[…] o i libri di chiesa di Ambrogio, o di Anfilochio contro Apollinare, o di Eustazio il grande, o di Flaviano, o di qualche altro. Cerca la controversia di Atanasio il Grande contro gli Ariani secondo i modi definiti. Ho trovato infatti sedici (capitoli, citazioni?) di numero. Mi pare che, forse, fosse più ampia. Il primo tra questi [recita]: "Se in principio era il verbo, ed era Dio, ed era in principio presso Dio, alla fine per la nostra salvezza umiliò se stesso, e relativamente a ciò è detto essere esaltato, in modo tale che non è manifesto a tutti, che ciò non capita alla natura del verbo, ma nel mistero dell'incarnazione […]". Cerca per me anche le lettere domenicali dello stesso Atanasio e l'apologia della sua fuga» *Timothei patriarchae epistulae*, I, p. 129 (testo); II, p. 86 (versione).

Cominciamo con il chiederci chi o che cosa era Mar Zīnā. Secondo quanto ricaviamo indirettamente dall'indice dei nomi dello studio di Bidawid, il prelato caldeo dovette ritenere si trattasse di una persona.[13] È questa tuttavia un'ipotesi da scartare. Il nome ci riconsegna, di primo acchito, un contesto siro-occidentale: Mar Zīnā fu infatti un monaco siro-occidentale del VII secolo. Questi, secondo la ricostruzione biografica di Fiey, sarebbe stato nominato vescovo di Bā Rimmān[14] tra il 614 e il 624, e infine sarebbe morto martire nell'anniversario del decesso della sua venerabile sorella Sarah.[15] Mar Zīnā fu il fondatore di Dayr al-Gayyāra ("casa del catrame", a causa di una sorgente petrolifera che vi si trovava) un monastero sito sulla sponda destra del Tigri a circa 25 chilometri a sud/sud-est di Mossul.[16] Il sito ove si potrebbero rinvenire i resti del monastero andrebbe localizzato nel *tell aš-Šabt* ("collina del sabato") entro il villaggio di Ḥammām al-ʿAlīl. Intorno alla fine del VII secolo il monastero avrebbe contato ben 170 monaci. Tra questi vi sarebbe stato anche un certo Mosè l'Arabo, monaco veggente che a causa delle sue visioni relative alla mala sorte delle carovane che lì pervenivano sarebbe stato cacciato e solo in seguito reintegrato nella comunità. La presenza infatti, oltre al catrame, di una fonte di mercurio rese la località monastica un celebre luogo di riposo e cura, oltre che tappa delle carovane commerciali in direzione di Damasco. L'edificio monastico sarebbe andato di lì a poco in parziale rovina; nonostante ciò, il monastero sopravvisse e, all'epoca di Timoteo, doveva presentarsi come una struttura più modesta ed una comunità più contenuta. La storia del monastero proseguì nel corso dei secoli: sappiamo infatti che nel XIII secolo vi cercò guarigione Nūr ad-dīn ʾArslān Šāh,[17] e pare che esso fosse esistente ancora nel XVIII secolo.[18] Fiey ritenne essere questo il luogo ove il patriarca credette di poter reperire i testi della Lt. 19. Se è così possiamo chiederci che ruolo dovette giocare nella

[13] Bidawid, *Les lettres*, p. 130.

[14] Distretto settentrionale della metropoli siro-orientale di Bet Garmai (centro amministrativo Kirkuk), entro i cui confini erano presenti diocesi siro-occidentali, cfr. Fiey, *Assyrie*, III, p. 82–89.

[15] Fiey, *Assyrie*, II, p. 451–3.

[16] Fiey, *Assyrie*, II, p. 637–9.

[17] *The Chronography of Gregory Abou'l-faraj the son of Aaron, the Hebrew Physician commonly known as Bar Hebraeus, being the First Part of His Political History of the World*, ed. E. A. W. Budge, vol. I (versione), Oxford U.P. – H. Milford, London 1932 (rist. anast. Piscataway 2003), p. 367.

[18] Fiey, *Assyrie*, II, p. 639.

circolazione libraria e quindi nella formazione di questa biblioteca monastica la dimensione di centro carovaniero di cui dovette godere il monastero di Mar Zīnā, rivolto in particolare, come detto, alle regioni occidentali ed ellenofone della Siria. Ad ogni modo Timoteo sembra suggerirci una sua "familiarità" con la biblioteca di questo monastero, una familiarità che probabilmente risaliva all'epoca della presenza di Timoteo a Mossul.

La memoria (*ʿūhdana*) dei libri che il Cattolico chiese a Sergio doveva essere una sorta di catalogo/inventario dei testi contenuti in una data biblioteca.[19] Il patriarca ordina di scriverla ed inviargliela una volta passati di persona i manoscritti secondo tutti i soggetti (*šarbīn*) e tutti gli schemi (*ʾeskimīn*, dal greco σχήματα). Quest'ultima precisazione, benché a noi resti un poco oscura, potrebbe riferirsi ad un lessico biblioteconomico relativo all'ordinamento per scaffalatura : una traccia di ciò potrebbe essere l'uso della definizione qui adoperata di "libri di chiesa" per i testi patristici.

2.1. *I "due trattati Sui poeti"*

Come che sia, tra questi manoscritti Timoteo confida di reperire due trattati *Sui poeti*. L'espressione siriaca usata per designare tali scritti (*ʿl pōʾīeṭē = sui poeti*) è pressoché identica a quella utilizzata da Timoteo nella già citata lettera 48 per indicare la *Poetica* (*pōʾīeṭē = poeti*), il che, unito al contesto, in cui si citano commenti ad Aristotele, consente di identificare questo titolo col testo aristotelico del Περὶ ποιητικῆς. Il patriarca afferma di possedere lui stesso uno dei due trattati (*meʾmrē*) di cui sarebbe stata composta l'opera. Dacché deduciamo due considerazioni :

a) Timoteo possedeva una traduzione siriaca della *Poetica* tra il 783 e il 785,[20] un secolo prima del periodo ipotizzato finora per la redazione dell'unica versione siriaca conosciuta del testo aristotelico. Questa, secondo Shrier,[21] sarebbe stata prodotta tra le ultime decadi del IX

---

[19] A qualcosa di analogo sembra riferirsi il termine greco, usato da Timoteo nell'inedita lettera 54, per definire la "lista" – come interpreta Bidawid, *Les lettres*, p. 40 – dei trattati di Rabban Mar Narsai = *hūpnūmsṭīqūn* : cfr. ms. Mingana Syr. 587 f. 846r. Il termine pare una storpiatura del greco ὑπομνηστικόν, "memorandum".

[20] Che Timoteo possedesse probabilmente una versione siriaca e non il testo greco è suggerito dal fatto che egli non distingue testi greci da traduzioni. Un simile dettaglio difficilmente sarabbe stato taciuto.

[21] Cfr. O. J. Schrier, *The Syriac and Arabic versions of Aristotle's Poetics*, in G. Endreß – R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission*

secolo e le prime del X. I termini *ante quem* e *post quem* erano fino ad oggi così motivati: 1 – la definizione di tragedia attribuita a Ḥunayn ibn Isḥāq († 873)[22] presente nel *Lexicon* di Bar Bahlūl[23] e in quello di Bar ʿAlī[24] sarebbe completamente ignara del testo aristotelico e da ciò si deduce che a quell'epoca una traduzione siriaca non sarebbe stata circolante;[25] 2 – Abū Bišr Mattā († 940) utilizzò per la sua traduzione araba della *Poetica* una versione siriaca. Quest'ultima sarebbe da attribuire, sempre secondo Shrier, a Isḥāq ibn Ḥunayn († 910/911),[26] figlio di Ḥunayn ibn Isḥāq – a lui infatti Ibn al-Nadīm attribuisce una traduzione della *Poetica*.[27] Di tale versione sarebbe traccia un breve lacerto di testo citato da Jacob bar Šakkō († 1241) nel suo *Libro dei dialoghi* (ktābā d-diālogō).[28] La traduzione di Abū Bišr Mattā fu quella utilizzata da Averroé.

La notizia riportataci da Timoteo nella Lt. 19 fa cadere la datazione assunta finora per la traduzione siriaca della *Poetica*. Non solo ma, se la ricostruzione che qui presentiamo è corretta, la sopravvissuta pagina siriaca presente in Jacob bar Šakkō potrebbe essere legata alla traduzione, altrimenti scomparsa e ignota, conosciuta da Timoteo. Questa, dunque, potrebbe essere stata vista da Timoteo prima del suo periodo vescovile (*ante* 770), cioè durante quel periodo di permanenza nella scuola di Mar Abramo l'interprete, in particolare dopo che la scuola fu trasferita a Mossul (a mio avviso intorno agli anni '60), se, come ipotizzo, il futuro patriarca dovette allora aver avuto conoscenza di questo testo per poterne auspicare, decenni dopo, la presenza dalle

---

of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H. J. Drossaart Lulofs, CNWS Research School, Leiden 1997, p. 259–78.

[22] Cfr. G. Strohmaier, *Ḥunayn b. Isḥāq al-ʿIbādī*, in *EI*, III, p. 578–81.

[23] R. Duval (ed.), *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule voces syriacas graecasque cum glossis syriacis et arabicis complectens*, e Reipublicæ Typographaeo, Paris 1888–1901, p. 819.

[24] G. Hoffmann (ed.), *Isho bar Ali: Syrisch-Arabische Glossen I*, Schwers'sche Buchlandlung, Kiel 1874, p. 163, n. 4319.

[25] Tale argomentazione per la fissazione della data *post quem*, nonostante costituisca un serio problema rimasto inevaso dal presente studio, deve tuttavia cadere di fronte alla notizia riportataci da Timoteo.

[26] Cfr. G. Strohmaier, *Isḥāq b. Ḥunayn b. Isḥāq al-ʿIbādī*, in *EI*, IV, p. 110.

[27] Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, Vogel, Leipzig 1872, p. 253; *The Fihrist of al-Nadīm*, trad. Bayard Dodge, Columbia University Press, New York – London 1970, p. 609.

[28] Cfr. D. S. Margoliouth, *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, D. Nutt, London 1877, p. 77*–79* (p. 54–56), repr. Olms, Georg Verlag AG, Hildesheim 2000. Su Jacob si veda O. J. Schrier, *Name and Function of Jacob bar Šakko: Notes on the History of the Monastery of Mar Mattay*, in R. Lavenant (ed.), *Ve Symposium Syriacum 1988*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1990 (Orientalia Christiana Analecta, 236), p. 215–28.

parti della scuola di Mar Abramo. Proprio in questi decenni di vivace circolazione libraria tra monasteri e scuole cristiane nel nord Iraq, il monastero di Mar Mattaī potrebbe aver acquisito una copia della versione della *Poetica* conservata a Mar Zīnā. Non pare un caso infatti che l'unica citazione siriaca della *Poetica* sia presente in Jacob bar Šakkō, vescovo siro-occidentale che proprio in questo illustre cenobio aveva la sua sede episcopale. Questa copia di Mar Mattaī potrebbe essere stata oggetto di una revisione da parte di Isḥāq ibn Ḥunayn alla fine del IX secolo, ed in questo caso non avremmo due traduzioni siriache, ma due stadi redazionali della medesima versione.

Segnalo un'ultima suggestione, su cui però non intendo soffermarmi, e che indirizzo a chi si è occupato della fortuna islamica del testo aristotelico. Sappiamo che Avicenna conosceva, oltre alla traduzione di Abū Bišr Mattā, una seconda versione araba della *Poetica*, e vi sono elementi probanti di un'origine di questa dal medesimo testo siriaco conosciuto da Jacob bar Šakkō.[29] È possibile pensare che queste due traduzioni arabe corrispondano ai due differenti stadi qui ipotizzati per la versione siriaca : una prima, corrispondente a quella posseduta anche da Timoteo, più arcaica, e una seconda, più recente, rielaborata sulla precedente traduzione da Isḥāq ibn Ḥunayn ? In questo caso una delle due versioni arabe potrebbe essere stata prodotta a partire dalla copia di Timoteo I o da un suo apografo, per opera di qualcuno che aveva accesso alla biblioteca del patriarca. Ciò darebbe in parte ragione di alcune varianti interne alle due versioni arabe.

b) Timoteo riteneva che quest'opera constasse di due parti, quindi era latore di una convinzione, non sappiamo su cosa fondata, dell'esistenza del fantomatico secondo libro della *Poetica*. Non pretendo neppure di sfiorare la *vexata quaestio* attorno all'esistenza di questo testo, che la maggioranza della critica oggi tende a risolvere negativamente – anche se va sottolineato come la suggestiva proposta avanzata nel 1922 da Lane Cooper sul cosiddetto *Trattato Coisliniano* abbia ancora alcuni sostenitori. Ad ogni modo ricordo solo la notissima lista di Diogene Laerzio, dove l'opera aristotelica risulta composta di due libri : un'informazione sulla quale concorda anche la *Vita Hesychii*.[30] Potrebbe Timoteo aver avuto notizia, anche indirettamente (magari per la mediazione dei

[29] I. M. Dahiyat, *Avicenna's Commentary on the 'Poetics' of Aristotle. A Critical Study with annotated Translation of the Text*, Brill, Leiden 1974, p. 4–9.

[30] R. Goulet, «Aristote de Stagire. Œuvres», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Éd. du CNRS, Paris 1989, p. 427, nº 83.

suoi collaboratori melchiti, di cui ci parla nella lettera 48 del 799),[31] di una di queste liste, e aver ricavato di lì la convinzione dell'esistenza di un secondo libro della *Poetica*? Certo è che nella letteratura siriaca, a quanto ne so, non rimane traccia di traduzioni di Diogene Laerzio né della *Vita Hesychii*, quindi il problema rimane aperto.

2.2. *"Libri di Logica"*

Timoteo ritiene inoltre che si potessero reperire commentari della logica aristotelica scritti da Olimpiodoro di Alessandria, Stefano di Alessandria, Alessandro di Afrodisia, oltre che da Sergio di Rešʿainā, il che, affiancato alla richiesta della ricerca del secondo libro della *Poetica*, ci conferma come, nel contesto culturale a cui Timoteo va ascritto, il testo aristotelico sulla poetica fosse recepito all'interno all'*Organon* aristotelico. Alle indicazioni relative ai commentari a tale *corpus* logico possiamo far corrispondere, confrontando con quanto chiaramente illustratoci da Hugonnard-Roche,[32] solo i frammenti di un commentario alle *Categorie* di uno Ps. Olimpiodoro di Alessandria,[33] e i due commentari di Sergio di Rešʿainā.[34] Per quanto riguarda commentari a testi dell'*Organon* di Stefano di Alessandria e di Alessandro di Afrodisia, non siamo a conoscenza per ora di loro traduzioni siriache,[35] e pur tuttavia, come ha suggerito Hugonnard-Roche, «plusieurs mss syriaques contiennent

[31] Brock, *Two Letters*, p. 239.

[32] Cfr. H. Hugonnard-Roche, «L'*Organon*. Tradition syriaque et arabe», in Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, p. 502–10, qui e di seguito, p. 509.

[33] Cfr. G. Furlani, «Frammenti di una versione siriaca di un commento di Pseudo-Olimpiodoro alle Categorie di Aristotele», *Rivista degli Studi Orientali* 7 (1916), p. 131–63. Di Olimpiodoro di Alessandria ci sono conservati in greco dei *prolegomena* e un commentario alle *Categorie*: A. Busse (ed.), *Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium*, Reimer, Berlin 1902 (*CAG* XII 1).

[34] Uno, edito solo in alcuni estratti da G. Furlani, «Sul trattato di Sergio di Rêshʿaynâ circa le *Categorie*», *Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi* 3 (1922), p. 135–72; l'altro, totalmente inedito, conservato nel ms. Berlin, *Sachau* 88 = Petermann 9.

[35] Per quanto riguarda loro commentari in greco, conosciamo: 1) di Stefano un commento al *De Interpretatione* (M. Hayduck [ed.], *Stephani in librum Aristotelis de Interpretatione Commentarium*, Reimer, Berlin 1885 [*CAG* XVIII 3]); 2) di Alessandro un commento ai *Topici* (M. Wallies [ed.], *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria*, Reimer, Berlin 1891, rist. 1959 [*CAG* II 2]) uno alle *Confutazioni Sofistiche* (Id., *Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos Commentarium*, Reimer, Berlin 1898, rist. 1960 [*CAG* II 3]), e uno ai *Primi Analitici* (Id., *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Analyticorum priorum librum I Commentarium*, Reimer, Berlin 1883, rist. 1960 [*CAG* II 1]). Cfr. l'utile tavola di tutti i commenti greci e bizantini offerta da R. Goulet in «Aristote de Stagire. Œuvres», p. 438–39. Non possiamo sapere se Timoteo avesse in mente tali opere o altre, non pervenuteci, attribuite a questi commentatori.

toute une littérature de scholies, de tables de catégories, d'explications de termes philosophiques, dont on ignore si elle fut composée directement en syriaque ou adaptée du grec». Uno studio maggiormente approfondito su questi materiali potrebbe apportare ulteriori chiarificazioni su quali testi fossero effettivamente reperibili all'epoca di Timoteo I.

Conclusioni

Ciò che mi pare interessante è il tipo di biblioteca qui tratteggiata, anche se solo in un disegno ipotetico: un piccolo fondo librario formato da testi di Aristotele e dei suoi commentatori neoplatonici, greci e siriaci, che educavano alla formazione del discorso, al retto porre la proposizione – un'attenzione in linea con l'interesse alla grammatica testimoniata in questa stessa lettera – e, a fianco di queste opere filosofiche, testi di padri della chiesa, soprattutto di carattere teologico e controversistico. Ci troviamo a mio avviso di fronte ad una fedele tratteggio di quanto ci si aspettava ospitasse una biblioteca di una scuola monastica. Tutte le note bibliografiche presenti nell'epistolario di Timoteo tendono in effetti a restituirci uno stile intellettuale legato al mondo delle scuole: un tipo di formazione che, non sembra un caso, non include né Evagrio Pontico, né il *corpus* pseudo-macariano, né in generale quella tradizione di autori e di testi accolta invece dal versante più strettamente monastico e spirituale di quella chiesa. La formazione scolastica siro-orientale alla base della cultura di Timoteo testimoniata in questo studio può essere fecondamene affiancata alla ricostruzione che Watt ha dato dell'enciclopedia nel mondo siro-occidentale.[36] Affiancata dico, non sovrapposta: l'ordine acolutistico in cui infatti troviamo gli scritti aristotelici della *Poetica e della Retorica* nella lettera 43, in diretta successione ai *Topici* e agli *Elenchi sofistici*, ci inducono, come detto sopra, a ritenere che per Timoteo tali scritti rientrassero nel quadro della riflessione logica, e non del *ʿilm al-lisān*. In tal senso Timoteo si accosterebbe più propriamente ad al-Fārābī e, indietro, alla precedente tradizione del tardo neoplatonismo alessandrino, che recepiva l'Organon di Aristotele come inclusivo della *Poetica* e della *Retorica*. Se così è, l'ordine degli studi per Timoteo – e quindi per la scuola di Abramo l'Interprete – potrebbe essere stato così

[36] J. Watt, «Grammar, Rhetoric, and Enkyklios Paideia in Syriac», *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 143 (1993) p. 45–71.

inteso: grammatica tecnica, logica (comprendente retorica e poetica), esegesi, a cui si affiancavano studi di ordine matematico (Timoteo scrisse un perduto testo di astronomia).

Si tratta ad ogni modo di *uno* stile ecclesiale e intellettuale interno a questa chiesa. Altre biblioteche e altri studi erano organizzati in modo diverso.[37] Pare a me, ma è ipotesi da provare, che una certa polarizzazione, tendente a separare la via scolastico-cenobitica (ben rappresentata da un'istituzione mista come la scuola-monastero di Abramo l'Interprete) da *enclaves* monastiche meno disponibili a patire la penetrazione culturale delle scuole, si sia acuita in questa chiesa irrimediabilmente nell'VIII secolo: se infatti fino al VII incontriamo ancora solitari e medici come Simone di Taibuteh,[38] o solitari e dottori come Isacco di Ninive,[39] formati tra scuola e monastero, capaci di lasciare un'enorme eredità spirituale e al contempo ben informati della cultura "profana" che aveva corso nelle scuole, nel secolo successivo, diversamente, altri esponenti di quello stesso filone spirituale, ovvero Giuseppe Ḥazzāyā[40] e Giovanni di Dalyātā[41] – peraltro condannati da Timoteo – saranno ben distanti dall'ambiente scolastico, oramai attento a recuperare, per mezzo della forte prestazione intellettuale di cui ancora poteva disporre, un qualche posto di rilievo all'interno della nuova *civitas* abbaside.

[37] Per uno sguardo complessivo sulle scuole siriache cfr. P. Bettiolo, «Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria», in C. D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia dell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005 (Piccola Biblioteca Einaudi, Filosofia, 285), I, p. 48–100.

[38] Rinvio a P. Bettiolo (ed.), Simone di Taibuteh, *Violenza e Grazia. La coltura del cuore*, Città Nuova Editrice, Roma 1992 (Collana di Testi Patristici, 102).

[39] Per uno studio complessivo si veda S. Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Studi su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Olschki, Firenze 2002 (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura religiosa, Studi, 14).

[40] Per una breve presentazione di testi e dottrine cfr. R. Beulay, *Joseph Hazzaya*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, Beauchesne, Paris 1974, col. 1341–49.

[41] Rinvio a R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-orientale du VIIIe siècle*, Beauchesne, Paris 1990 (Théologie Historique, 83).

BUILDING THE LIBRARY OF ARABIC PHILOSOPHY PLATONISM AND ARISTOTELIANISM IN THE SOURCES OF AL-KINDĪ

Gerhard Endreß

Imparted through the teaching of the Neoplatonic commentators of Aristotle, accompanied by the Aristotelian doctrine of principles, and purged through a Christian adaptation of the religious stamp of Greek polytheism, the Neoplatonic doctrines of cosmos and the soul were prepared to live on in the *Weltbild* of philosophy in Arabic-Islamic civilization. Which were the texts, which were the authorities, which were the schools shaping this process? In our quest for the sources of the early Arab philosopher-scientists working within the Greek tradition, we find a twofold library:

- On the one hand, we find an academic tradition, apparent in commentaries based on lecture courses, going back to (a) a school authority, (b) a canon of authoritative texts, (c) a continuous, personal teaching tradition.
- On the other hand, we find a mass of materials, transmitted without the apparent support of a scholarly institution, but adduced in order to endorse the ideological interests and the religious legitimation of professional groops: popular ethics, gnostic and occult ideologies, religious ideology based on pseudo-epigraphical and apocryphal texts, used as quarries, under names unknown or interchangeable, and taken seriously in the mainstream tradition only once they were sanctioned under the authorship of Aristotle and the Peripatetic school.

1. *Multiple Traditions*

The civilization of Islam was born within the living and manifold intellectual culture of Near Eastern Hellenism. The rise of Islam gave new incentives to professional practice and the renewal of teaching traditions in the rational sciences, and fostered new interpretation and innovation

from within. The variety of intellectual traditions corresponds to the diversity of professional activity, and individual lines of transmission. Neither *the* science nor *the* philosophy of the Ancients reached the Arabs, but the concurrent and competing schools and systems of the transmitters. The construction of the identity of the schools, emerging from manifold foundations in theory – expressed in the Platonic ethics of knowledge and the Aristotelian science of demonstration –, and in professional practice, are bound up with their religious origins and political creeds and their fields of activity (between market, forum and the court) and practice, between institutions of science and of administration: the paradigmatic science of Pythagorean and Platonist mathematicians, the Platonic ethics of knowledge used as an initiation to the study of the sciences, matematical and medical, and – arising in the long run to become the leader of all rational activity – the Aristotelian science of demonstration. While such traditions merged with the teaching of Islam, in the *adab* of Islamic administration, in the philosophers' interpretation of the religious community, and finally, in the curricula of the late medieval *madrasa*, they resulted in new systems of knowledge acquisition and knowledge organisation, documenting constructions of identity in the schools of knowledge bound up with the groups of the society.

The transmitters of the sciences to Arabic-Islamic society were members of a polyethnic and polyglot culture, divided into confessional and professional segments. Their conceptual structures, linguistic instruments and methodological discourse, in translation as well as in the original sources, kept the brand of the Greek authorities and their schools of thought. Still, the unity of the Hellenistic tradition, a unity in view of a common heritage of erudition and of political and legal culture, had lost the bond of a common systematic doctrine. After the loss of a common world view, philosophy had lost its prerogative of definition; not *one* philosophy, but several philosophies served religion and the professional sciences, each in endorsement and legitimization of their doctrines and authority. The Christian Aramaic (in Mesopotamia and Iran), the Christian Arab, and then the Muslim Arab heirs of the ancient tradition encountered philosophy as a methodology and an ideology of the rational sciences.

Philosophy as a corpus of transmitted texts and as a system of instruction entered Arabic-Islamic society in the baggage of specific social and professional groups: scientists and physicians. It is true that pre-modern societies did not know the narrow professionalism typical

of the modern division of labour. It is nevertheless true that since early Hellenism, philosophy itself competed with the individual sciences for recognition of a professional status in society, and sought to found its claim on the unconditioned knowledge (ἐπιστήμη ἀνυπόθετος)[1] of the principles. On the one hand, the philosophical schools assumed competence, and took charge of education, in the mathematical sciences. The conception of philosophy in Aristotle and the old Peripatetic school had embraced, ideally at least, the applied sciences – these in turn being regarded as elements of a *paideia* in the sense of propaedeutics to philosophy: a stage in philosophical education leading the way to the advanced level of dialectic, the «science of sciences».[2] Neither in the Hellenistic nor in the Roman period, on the other hand, did mathematical studies form part of a general education. Outside the ἐγκύκλιος παιδεία, the «comprehensive education» of philosophy,[3] such studies were linked up with, and restricted to, the professional training of engineers, architects, geometers, and musicians.[4] But here, even in the individual and practical sciences, the teaching of the leading authorities and their basic texts maintained the intimate connection between applied mathematics and its epistemological and metaphysical background. Beyond the decline of the philosophical schools in the civilization of late Hellenism, the philosophical doctrine of the principles and cosmos survived in the gnostic Platonism of the natural sciences, in the Neoplatonism of the mathematicians, in the Peripatetic cosmology of Ptolemy, as also – but this is a different matter both socially and

[1] See A. Dihle, *Philosophie als Lebenskunst*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge, G 304), p. 12, on the superior claim of the Platonists for the study of physical philosophy – building upon mathematics, but transcending from the mathematicals empirically verified to the purely intelligible principles (e.g., Procl. *In Tim.*, II, p. 23.9–16 Diehl): it is necessary to keep together τὰ μαθηματικὰ τοῖς φυσικοῖς, because the two proceed together from Intellect); see also P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris 1995 (Folio. Essais), p. 100 f.

[2] See I. Hadot, «Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité tardive», *Antiquité tardive* 6 (1998), p. 233–50; Ead., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Études Augustiniennes, Paris 1984; Seconde éd. revue et considérablement augmentée, Vrin, Paris 2005 (Textes et traditions, 11).

[3] "Encyclopaedia", i.e., a general, "allround" education encompassing the fields of knowledge and preparing the way to higher learning.

[4] I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie*, p. 242–44 (= p. 274–75 in the 2d edition) and Ead., «Philosophie et savoir encyclopédique à l'époque hellénistique et impériale», *Diogène* 178 (1997), p. 33–49, repr. as "étude complémentaire" V in the 2d edition of *Arts libéraux et philosophie*, p. 469–81.

ideologically – in the elementary logic readings of the Christian *schola* (*uskūl*).[5] The earliest translations of Aristotelian logic were commissioned to scholars of the Syriac churches, who had kept up the teaching of logic, and of the isagogic tradition of the Alexandrian school. This is how Greek philosophy entered the urban and courtly society of Islam: as a methodology and ideology of the professional sciences, notably of mathematics and astronomy on the one hand, of medicine on the other. It is a philosophy which is neither pagan nor Christian or Islamic, but universal: a rational religion of the intellectuals of Greek erudition, giving an ulterior sense to their activity.

Each scientific tradition carried its own philosophical discourse: a choice of authorities, a methodology, a classification and hierarchy of the sciences, and a general orientation of cosmology and ethics.

- Among the physicians we find Galen's Platonism as well as Galen's own logic, anthropology and ethics, competing with philosophy in pretending to teach an *ars vitae*. Consequently, the philosophic or non-philosophic character of medicine, meant to be either an *epistêmê* or a *technê*, was under dispute in apology and polemic from both sides.[6]
- The mathematician and astronomer, as well as the professional astrologer or geometer, pretended to a universal competence no less than the physician, but on a different scale, based on the authority

[5] Ḥunayn b. Isḥāq, *Risāla ilā ʿAlī b. Yaḥyā*, ed. G. Bergsträsser, *Ḥunain b. Isḥāq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Brockhaus, Leipzig 1925 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 27, 2), Arabic text, p. 18; German transl., p. 15. See, however, G. Strohmaier, «Die christlichen Schulen in Bagdad und der alexandrinische Kanon der Galenschriften: eine Korrektur an Ḥunains Sendschreiben an ʿAlī ibn Yaḥyā», *Oriens* 36 (2001), p. 268–75, who reads *kutub al-ʿahdayn* instead of *kutub al-mutaqaddimīn*: in *Risāla* p. 18.23: «the two [sc. Old and New] Testaments», referred to as the object of study in the Christian schools. The earliest translations of Aristotelian logic were commissioned to scholars of the Christian churches, who had kept up the teaching of logic in Syriac, and of the isagogic tradition of the Alexandrian school; most prominent – but quite independent from those of the astrologers and physicians – are the activities of the patriarch Timothy, working by commission for the caliph al-Mahdī; *v.* H. Hugonnard-Roche, «Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe (à propos de l'Organon d'Aristote)», in J. Hamesse – M. Fattori (eds) *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle*, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1990 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Rencontres de Philosophie Médiévale), p. 133–47; S. Brock, «Two letters of the Patriarch Timothy from the late eighth century on translations from Greek», *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), p. 233–46; V. Berti «Libri e biblioteche cristiane», above, p. 307–18.

[6] Cf. Dihle, *Philosophie als Lebenskunst*; Id., *Philosophie – Fachwissenschaft -Allgemeinbildung*, in *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1986 (Entretiens sur l'Antiquité classique, 32), p. 188–232.

of a time-honoured tradition, and of an eminent ancestry, in the history of philosophy itself. The mathematicians were Platonists and Pythagoreans in the tradition of Nicomachus, Proclus and Iamblichus.

- The dialectic and syllogistic logic of dogmatical dispute continued to be within the province of Christian theologians; it was exercized in their internal dispute, but was also directed towards the pioneers of *Kalām*, who took eager interest not only in the acquisition of logical method, but also in the basic texts.
- The astronomers, on the other hand, cherished the Aristotelian propaedeutic and, above all, the Aristotelian cosmology conjoined with the authority of Ptolemy. Hence, it was Aristotle who came to dominate the system of the physical world, and it was the Peripatetic structure which, having being adopted by Ptolemy, prevailed in the method and epistemology of professional science.[7]
- Last, or rather first, philosophy was encountered as an ethical initiation to intellectual activity, preparing the ascent of the soul to the world of pure intellect – a religion for intellectuals common both to the popular philosophy of late Hellenism and the theurgy of Hellenistic religion, especially in the Orient, as well as to the occult sciences of alchemy, astrology and magic.

It is in these various domains that we encounter concurrent strands of a tradition which found its most versatile, serious and influential exponent in al-Kindī: Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kindī, astronomer, astrologer, versed in mathematics and optics, medicine and pharmacy, a polymath of his age – the age of the caliph al-Maʾmūn (813–33) and his sons and successors – who died in or shortly after 866, called the Philosopher of the Arabs for being the first all-round polymath of the Greek rational sciences, of Arab descent and writing in Arabic.

In Kindī's sources we observe the building, not in the least due to his own efforts, of a library of source texts, which in his doctrine and school went together with, and was systematized within, the framework of the Alexandrian school tradition, and was interpreted in the light of Aristotelian metaphysics, physics and psychology. The translations which were collected and commissioned by him cover a wide range. Taken altogether, the works of al-Kindī, and the sources made available through his efforts and being translated on his demand, are the most

[7] Cf. Dihle, *Philosophie – Fachwissenschaft – Allgemeinbildung.*

impressive witness to the triumph of Hellenism after an earlier period where the import of Iranian traditions had been prominent both in the political and religious community and in the reception of science. But the different strands, professional and doctrinal, are yet unconnected, even in conflict, different in style and approach, in his vast œuvre.

We may distinguish three constituents in Kindī's philosophical readings – not separate *corpora*, but overlapping and complementary elements:

(i) a "virtual library" of philosophical wisdom, the ethical isagoge of gnostic Neoplatonism,
(ii) the philosophical isagoge of neo-Pythagorean and neo-Platonic mathematics,
(iii) the school tradition of the Alexandrian readings of Aristotle, harmonizing the Peripatetic and Platonic doctrines.

2. *Platonism: Popular Wisdom, Gnostic Religion and the Ethical Isagoge*

In the earliest, "pre-scientific" phase of the Greek-Arabic reception, philosophy is neither transmitted nor perceived as a scholarly tradition of authoritative texts; rather, as an agglomerate of *ḥikma*, «wisdom», to be used, arranged and reworked at random as a religion for intellectuals, scientists and administrators.

The popularity and ubiquity of occult practice and – in close connection with such tendencies – of gnostic syncretism in popular religion, both Christian and otherwise, in the Hellenized Near East are in evidence, independently of and before the beginning of translations on a large scale. Both historical and literary documents and attestations bear witness to the multifarious phenomena of cultural syncretism in the Umayyad period: in the taste for the occult and the practice of alchemy (cf. the stories – albeit apocryphal in historical content – told about the Umayyad prince Ḫālid ibn Yazīd as being an adept of alchemy), in the verses, imbued by motifs of Christian gnosticism, of the libertine caliph Yazīd ibn al-Walīd (one of the last rulers of the dynasty before its fall), and in testimonies of early Muslim art), and motifs of secular poetry.[8]

[8] As in the verse of the notorious Umayyad al-Walīd ibn Yazīd, one of last rulers of the dynasty in its decline, abused for being *ǧāṯalīqun usquffu kufrin wa-fisqin* (al-Balāḏurī, ed. D. Derenk, *Leben und Dichtung des Omaiyadenkalifen al-Walīd ibn Yazīd: ein quellenkritischer*

Close to the practice of popular science, and like this, at home in early Muslim administration (the *kuttāb* assmilating both Greek and Iranian influences), is the ethics of the Indo-Persian "Mirrors for Princes"[9] and of the Greek gnomologia, constituents of the courtly prose of early *adab*. The most important assembly of materials and *topoi* derives from the complex of the Hellenistic romance on the life and deeds of Alexander the Great; in this context, the correspondence between Alexander and his teacher Aristotle had been elaborated, by the schools of rhetoric, in the form of an epistolary romance, and was transmitted both from Greek sources (translated in the late Umayyad chancery).[10] Equally styled as an instruction of Alexander, a pseudo-Aristotelian *Fürstenspiegel* appears in the early ʿAbbāsid period unter the title of *Sirr al-asrār*, transmitted to Western Europe in the Latin *Secretum secretorum* – like many works of alchemy and of occult science, it is introduced with an apocryphal legend of discovery (as it is the case also with the Arabic version of the pseudo-Aristotelian *De mundo*).[11]

Such elements and general tendencies were not strange even to the philosophers of the Platonic school revived in Athens and its offshoots in Alexandria and in the Near East. The course of studies which took shape in Athens, was consolidated in Alexandria and continued to structure the curricula of learning in the Arabic Islamic and the Latin Christian milieus, originally was in two parts. The first part, considered as a preparation to the study of Plato, comprised lecture courses of certain works of Aristotle; the second, advanced part, consisted in a

Beitrag, Diss. Frankfurt am Main 1974, Arabic text, p. 48.15). J. F. M. van Reeth, «Die Transfiguration Walīd b. Yazīds», in S. Leder (ed.), *Studies in Arabic and Islam*. Proceedings of the 19th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Halle 1998), Peeters, Leuven 2002 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 108), p. 501–11, refers to the frescoes at Quṣayr ʿAmra, to the accusations of Abū Šākir as being a Bardaysanite, as well as to orgies in secular imitation of Bardaysanite-gnostical-Christian mythology. On Quṣayr ʿAmra see now the monograph by G. Fowden, *Quṣayr ʿAmra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2004.

[9] There is also a Greek tradition of this literary genre. An anthology of the Greek *specula principis* has recently been edited by D. J. O'Meara – J. Schamp, *Miroirs de Prince de l'Empire romain au IVe siècle*, Cerf – Academic Press Fribourg, Paris – Fribourg 2006 (Vestigia, 33).

[10] See M. Grignaschi, «Les *Rasāʾil Arisṭāṭālīsa ilā l-Iskandar* de Sālim Abū l-ʿAlā et l'activité culturelle à l'époque omayyade», *Bulletin d'études orientales* 19 (1965–66), p. 7–83 and Id., «Le roman épistolaire classique conservé dans la version de Sālim Abū l-ʿAlā», *Le Muséon* 80 (1967), p. 211–64.

[11] See W. F. Ryan – Ch. B. Schmitt, *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences*, The Warburg Institute, London 1982 (Warburg Institute Surveys, 9).

canonical selection from the dialogues of Plato. This programme was a result of the harmonisation of the philosophies of Plato and Aristotle, and at one and the same time, of the subordination of the doctrines of Aristotle to those of Plato, imposed by the Neoplatonists from the time of Porphyry (in the Arabic tradition, Neoplatonic writings under the name of Aristotle were to take the place of the Platonic "theology"). The Aristotelian cycle started, after the study of Porphyry's *Isagoge*, with the *Categories* of Aristotle. The cycle of readings is exposed in the commentaries of Simplicius, Ammonius, John Philoponus, Olympiodorus and David, and in a traditional sequence of introductory topics, the question is asked in which order the works of Aristotle should be read, and where to begin from: πόθεν ἀρκτέον.[12]

Simplicius says that according to some, one should start with the logical writings (ὀργανικά), and according to others, with the ethical treatises. Against this second view, Simplicius objects that in the first stage of moral education, the novice is in need of an instruction which cannot be carried on according to the demonstrative method (ἀποδεικτικῶς): instead, it should be imparted according to sound opinion (ὀρθοδοξαστικῶς), based on the innate notions we have concerning beings (κατὰ τὰς αὐτοφυεῖς περὶ τῶν ὄντων ἐννοίας).[13] Such propaedeutical instruction was found in the Pythagorean writings such as the famous *Carmen aureum*, on which commentaries were written by Hierocles and perhaps by Iamblichus (a commentary attributed to him is extant in Arabic).[14] For Simplicius, the manual best applied to this purpose was the *Enchiridion* by the Stoic Epictetus (or rather by his disciple Arrian), that he commented upon. The vast literature of popular wisdom and wise sayings may be mentioned in the same context, as also the Lives of the Philosophers, such as Plotinus, Porphyry and Proclus, and – again in the Arabic tradition – of Aristotle, read as a guide for a model education of the rational soul towards true knowledge and ultimate felicity.[15]

---

[12] See I. Hadot – P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité: l'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Le Livre de Poche, Paris 2004 (Références), p. 49.

[13] Simpl. *In Cat.*, p. 5.3–23 Kalbfleisch; cf. I. Hadot – P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, p. 50.

[14] H. Daiber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina Aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*, North-Holland, Amsterdam – New York – Oxford – Tokyo 1995.

[15] I. Hadot – P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, p. 51–52.

The intrusion of irrational elements and mystical concepts into the Neoplatonic school, beginning with Porphyry, and growing since the fifth century,[16] had not only promoted the role of astrology (since antiquity, a natural sibling of astronomy, and its most lucrative professional application)[17] in the schools, but had as well fostered the intrusion of occult doctrine, notably the *Chaldean Oracles* und the teaching of Hermes Trismegistos, Orphic poetry, theurgy, and alchemy. The Platonic commentaries and treatises of Iamblichus and Proclus, Damascius and Olympiodorus[18] are eloquent witnesses of this development.[19]

Kindī's Plato, where he is named, stands for the Platonism of the gnostic, "Hermetic" subculture of popular Hellenism, a religion for intellectuals like the one upheld by the last adherents of pagan Greek religion, called the "Sabians", among them a number of mathematicians and astrologers coming from Ḥarrān. An *exposé* of Neoplatonism, transmitted on the authority of al-Kindī by Ibn al-Nadīm,[20] is put

---

[16] See A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study on Post-Plotinian Neoplatonism*, M. Nijhoff, The Hague 1974, p. 81 ff.; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1951 (Sather Classical Lectures, 25) p. 283–311.

[17] The companion in astrology was represented by the *Isagogica* by Paul of Alexandria (IVth century); see W. Gundel, *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Steiner, Wiesbaden 1966 (Sudhoffs Archiv, 6), p. 236–39. In all likelihood Olympiodorus taught a course in astrology in 564: cf. L. G. Westerink, «Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564», *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1971), p. 6–21 (repr. in Id., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected papers*, Hakkert, Amsterdam 1980, p. 279–94). Later on (700 *ca*), also Stephanus of Alexandria gave courses on mathematics, astronomy and astrology; he was also known as an alchimist: see F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums bis ca. 430 H., IV. Alchimie – Chemie – Botanik – Agrikultur*, Brill, Leiden 1971, p. 107–10; see also M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Brill, Leiden 1972 (Handbuch der Orientalistik, I, 6, 2), p. 189.

[18] However, one should refrain from ascribing to Olympiodorus, the Neoplatonic philosopher of Alexandria, the commentary on Zosimos of Panopolis' treatise Κατ' ἐνέργειαν, known also to the Arabs (ed. M. Berthelot – Ch. E. Ruelle in the *Collection des anciens alchimistes grecs*, Steinheil, Paris 1887–88, III p. 69–104, French transl. II, p. 75–113). The author of this commentary is Olympiodorus the Alchimist: see H. D. Saffrey, «Olympiodoros d'Alexandrie l'alchimiste», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, IV, CNRS Éditions, Paris 2005, p. 768–69; see also L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, *I, Olympiodorus*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976 (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschapen, Afd. Leterkunde, 92), p. 22–23; cf. Ullmann *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 147, 160 f. An interesting comparison with the prominent features of Hermetism can be carried on following H. Dörrie, *Platonica minora*, W. Fink, München 1976 (Studia et testimonia antiqua, 8), p. 105–6.

[19] See Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo* (as quoted in preceding note).

[20] Through his pupil al-Saraḫsī; *v.* F. Rosenthal, *Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib al-Sarakhsî*,

forward as a doxography of the Ṣābiʾa. It is true that more of Plato's authentic works were available in Kindī's generation than were preserved beyond the next century (mainly through the philosophical tradition of medical authors – the tradition of Galen the Platonist). Among the Platonic dialogues available was the *Meno*, the first exposition of the doctrine of recollection (*anamnêsis*). But Kindī's own treatise on *What the soul remembers of what it had in the world of the Intellect*, while invoking the Platonic *anamnêsis*, is based on the Neoplatonic tradition of the Arabic Plotinus source and related texts of Neoplatonic origin, transmitted as witnesses of Aristotle's "Theology", *Uṯūlūǧiyā*.[21] What is stressed most forcibly here is the existence and nature of *a priori* knowledge: the knowledge of the eternal principles, which is brought forth (*tuḫriǧuhā*) in the individual soul – after its exposure to the secondary intelligibles, the forms-in-matter of the material world – by the autonomous activity of reason only. Not everybody is qualified to attain and re-collect this knowledge in its primordial splendour. By stressing the incorporeal substance of the intelligibles and of the rational soul, al-Kindī drives home the ultimate value of his science: only he who purifies his soul will gain true happiness and the ultimate vision of truth.[22]

Our main testimony for the Arabic *Meno* is found in the work of a mathematician of the next generation: Ṯābit ibn Qurra's Epistle *On the argument ascribed to Socrates on the rectangle and its diameter*.[23] This is the well-known problem used in the *Meno* in order to demonstrate how even a mind not trained in mathematics can be guided towards mathematical insight, because the human mind can be made to "remember" what it obtained in its preexistence while viewing the ideas in the world above. But the mathematician Ṯābit does not touch on *anamnêsis*, closing his mathematical analysis with a very general remark on the goal and value of mathematical science. Some of these matters, he says, are more

---

American Oriental Society, New Haven 1943 (American Oriental Series, 43), p. 41–51.

[21] See G. Endreß, «Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele: arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam», *Oriens* 34 (1994), p. 174–221.

[22] Repercussions of this topos are found as late as in the 10th century offshoots of Kindī's school, as in the philosophical corespondence between Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and Abū ʿAlī Miskawayh, *al-Hawāmil wa-l-šawāmil*, § 164, p. 352 f.: «When the soul leaves the body, will it remember something of the knowledge(s) (*ʿulūm*) it had, or not? And what about knowledge conditioned and impaired by deficiencies of the body?».

[23] Ed., with a Turkish translation, by A. Sayili, «Sâbit ibn Kurra'nin Pitagor teoremini tamimi», *Belleten* 22 (1958), p. 526–49.

elevated than others; whoever confines himself to the basic matters of geometry, does this either from incompetence, «like some people in our era», or because he wants to guide learners through gradual stages according to their capacity. The latter was the intention of Socrates, using this problem as a paradigm of his intention, for «mathematics (*taʿālīm*, μαθήματα) is for the soul what nourishment is for the body – as one of the Ancients said».[24]

It is not one specific text, however, of Plato or of the Platonized Aristotle, translated from an original Greek source, which lies behind Kindī's references, even when he quotes the joint authorities of Plato and Aristotle for his philosophical creed. The authority of the Ancients is invoked in a general attitude of reverence, as in his *Treatise on the soul, epitomized from the book of Aristotle and Plato and the other philosophers*:[25]

> The soul is simple, endowed with nobility and perfection, and eminent in its station. Its substance is from the substance of the Creator, and it is related to Him like the sun's light to the sun. It has been made clear[26] that this soul is distinct from this body, and is separable from it, and that its substance is a divine, spiritual substance (*ǧawhar ilāhī rūḥānī*), and this is evident from the nobility of its nature and its being opposed to what befalls the bodies, appetites and passions. [...] This [sc. the rational] soul, which comes from the light of the Creator, when it is freed from the body, knows all that is in the world, and nothing remains hidden from it. There is evidence for this in a word of Plato who said that many of the pure philosophers of the Ancients, when they separated themselves from the world and despised the sensible things and devoted themselves solely to contemplation and study of the true essences (*ḥaqāʾiq al-ašyāʾ*), the knowledge of the invisible things was revealed to them (*inkašafa lahum ʿilm al-ġayb*), so they would know, what men are hiding in their souls, and would become aware of the secrets of creation. If this is true, and the soul, while it is still bound up with this body in this dark world – which, if it was not for the light of the sun, would in utter darkness – how will it be once it is detached, and will part with the body, and will reach the world of truth, in the light of the Creator! Verily, Plato spoke the truth in the analogy, and made it a valid proof.

This is the language of the gnostic religion of late Hellenism, its philosophical expression and its poetical imagery. Only he who abandons

[24] *Ibid.*, p. 541.
[25] al-Kindī, *al-Qawl fī l-nafs al-muḫtaṣar min kitāb Arisṭū wa-Falāṭun wa-sāʾir al-falāsifa*, Arabic text in *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya*, ed. M. ʿA. H. Abū Rīda, Dār al-fikr al-ʿarabī, I-II, Cairo 1950–53, I, p. 272–80; quotation from p. 273–74.
[26] Leg. *wa-qad tabayyana.*

this world, and forseeks the bodily appetites and passions, will be able to free his rational soul, and in the ultimate *assimilatio Dei* realize the highest end of human existence.[27] The true home of the soul is the World of Intellect (*ʿālam al-ʿaql*), «above the sphere», the World of Deity (*ʿālam al-rubūbiyya*);[28] the soul's knowledge of the intelligible forms is recollection going back to this origin. Not all souls, when leaving the body, will reach at once «this place», the Beyond of pure Intellect: some will have to pause at certain stations, following the orders of the planetary spheres, until they will have been purified from the turbidity of the senses in the outermost sphere, and then finally will rise to the world of purity and reason.

> Plato said, in the same vein: the abode of the intellective souls, once they are separated, is – according to the ancient philosophers – beyond the sphere, in the world of divinity (*ʿālam al-rubūbiyya*), and there is the light of the Creator.[29]

The beatific vision is the reward of philosophy. Rational knowledge alone, the pure activity of the rational soul – being the substantial form of the human being, composed of body and mind –, will lead the way to the highest goal of human activity: returning to its origin, the intelligible world, where it will rest in joyful contemplation of the One and the Good.[30]

---

[27] al-Kindī, *al-Qawl fī l-nafs*, p. 273–74 Abū Rīda.

[28] al-Kindī, *al-Qawl fī l-nafs*, p. 275.12 Abū Rīda (see also p. 277.12, p. 278.1, 7 f).

[29] al-Kindī, *al-Qawl fī l-nafs*, p. 277.15–278.2 Abū Rīda.

[30] On the concept of the World of the Intellect in al-Kindī and his Greek predecessors both in the Hermetic corpus of texts and in the Arabic Plotinus source, see J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindī*, Brill, Leiden 1971 (Publications de la Fondation de Goeje, 22), p. 139–48 ("Le Monde de l'Intellect et ses énigmes"). On the Iranian tradition liyng in Kindī's background see D. W. Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), p. 136–69, 229–73. E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988 (American Oriental Series 70), p. 241–51, commenting on al-ʿĀmirī's *al-Amad ʿalā l-abad*, § IV 6–7, text p. 80–82, refers to the parallels beween al-Kindī and ps.-Ammonius as well as to other occurrences of the topic of the ascent of soul to the higher world, addressing the reader to the pseudo-*Theology of Aristotle*, to the so-called "Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist" (see S. M. Stern, «Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist», *Oriens* 13–14 (1960–61), p. 58–120, in part. 119) as for the travel of the impure souls, and finally to the ps.-Aristotelian *K. al-Tuffāḥa*. Also Ch. Genequand, «Platonism and Hermetism in al-Kindī's *fī al-Nafs*», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4 (1987–88), p. 1–18, emphasizes the role of the popularizing works of philosophy and Gnosticism, besides the treatises of learned Neoplatonism: e.g., the Hermetic apocrypha (on the simile of the Sun in the Hermetic apocrypha see for instance *Corpus Hermeticum* XII 1 Festugière: ὁ νοῦς ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν … καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου

The simile of the Sun for the First Principle as well as for the light of knowledge, according to al-Kindī,[31] is grounded in Plato himself, and indeed it goes back to *Republic* VI, 508 A-509 B. However, the "Plato" quoted by our author is the one of the Hermetica, of the *Chaldaean Oracles* and late Neoplatonism.

> The soul, according to Plato and most of the philosophers, survives after death, and its substance is like the substance of the Creator in its faculty – after it will have freed itself – to know everything else, like the Creator, or in a slightly inferior degree, because it came down from the light of the Creator. And when it will free itself and leave this body, it will reach the World of the Intellect above the sphere and will come into the light of the Creator and will see the Creator and equal His light and will be exalted in His realm. The knowledge of everything will then be revealed to it, all things will be apparent to it, just as they are apparent to the Creator. Even while we are in this world of filth, we see many things by the light of the sun – how shall it be when our souls will be freed and will join the world of eternity, and will see by the light of the Creator! Indeed, by the light of the Creator it will perceive all that is apparent and hidden, and will be aware of all things secret and manifest.[32]

This passage is reminiscent of Plotinus (*Enn.* I 6[1], 7: the ascent to the Good, I 6[1], 9: the sight of beauty by the polished soul is like the sight of sun by the sun-like eye),[33] but Proclus too describes in the same vein, in his *Platonic Theology*, the soul's ascent to the light of the First Principle.[34] Also in the Plotinian source available to al-Kindī, V 8[31],

φῶς, and compare al-Kindī, *al-Qawl fī l-nafs*, p. 273.4–5 Abū Rīda: cf. Genequand, «Platonism and Hermetism», p. 3 and Jolivet, *L'Intellect selon Kindī*, p. 139 n. 2). One may mention also the *Carmen Aureum* and its Neoplatonic commentaries, where similar ideas are expounded. In the Arabic tradition a commentary on the *Carmen Aureum* is attributed to Proclus and we can read there that «Pythagoras concludes his discourse by promising us that if we submit to the intellectual nature, we shall travel to the ether which will be our home when we become gods, and that we shall be immortal, bloodless gods who will never die» (N. Linley [ed.], *Ibn aṭ-Ṭayyib: Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, State University of New York at Buffalo, New York 1984 [Arethusa Monographs, 10], p. 100, § 70). Doubts about the Proclean authorship of this commentary have been raised by L. G. Westerink, «Proclus commentateur des *Vers d'Or*», in G. Boss – G. Seel (eds), *Proclus et son influence*, Éd. du Grand Midi, Zurich 1987, p. 62–78: Westerink tentatively suggests the authorship of a certain Proclus of Laodicaea).

[31] al-Kindī, *al-Qawl fī l-nafs*, p. 273.4–274.10 Abū Rīda.

[32] al-Kindī, *al-Qawl fī l-nafs*, p. 275.8–276.5 Abū Rīda.

[33] Note, however, that I 6[1] does not belong in the goup of treatises translated into Arabic.

[34] Proclus. *Théologie Platonicienne*. II. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris 1974 (Collection des Universités de France),

reflected in the pseudo-*Theology of Aristotle*, the realm of the intelligible Forms (τὸ νοητόν) is called «the intelligible world» (*al-ʿālam al-ʿaqlī*), whereas the heaven of the astral gods is called «the spiritual world» (*al-ʿālam al-rūḥānī*), belonging in the intelligible hierarchy (*al-rūḥānniyyūn*).[35] The light metaphor in Kindī's text, as well as the simile of the brilliant and opaque mirrors for the soul's capability of seeing the intelligibles, not to mention the description of the soul's ascent, are reminiscent of the Gnostic system of belief, to the extent in which the latter had found its vulgarization in Hermetism, its religious expression in Manichaeism, and its philosophic one in late Neoplatonism.

Among the texts originating in the same intellectual milieu and conveying the same attitude, we may name a number of specific texts which may be regarded as part of Kindī's "library" in broader sense; others have been shown to be among his immediate, literal sources:

[1.] Plato: *Phaedo*. – al-Kindī's knowledge of Plato's *Phaedo* is attested only by a title reported in his list of writings, *Ḫabar maut Suqrāṭ*, *A report on the death of Socrates*.[36] There is, on the other hand, an Arabic version of the *Phaedo*, which is in the same tenor as Kindī's *Qawl fī l-Nafs*. It is known from extracts quoted in the *Adab al-ṭabīb* of the ninth-century physician Ayyūb al-Ruhāwī.[37] Here, as well as in Kindī's treatise, the ascent (*taraqqī*) of the soul to an «upper world of light», where it shall be united with the aim of our desire, the One and Good, is the most prominent concept.

[2.] A version of Plato's *Timaeus* attributed to Yaḥyā ibn al-Biṭrīq, who seem to have been working in the circle of al-Kindī,[38] is now lost, as are all other translations of Plato's works into Arabic (apart from fragments in quotations).

---

p. 64–65; as Saffrey – Westerink remark (p. 111 ff.), Proclus is inspired by Plotinus' I 6[1] here.

[35] See *Theol. Arist.* X, ed. ʿA. Badawī, *Aflūṭīn ʿinda l-ʿarab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1966, p. 144–51 and p. 155.10–156.12, corresponding to *Enn.* V 8[31], 4.24–42.

[36] *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, J. Roediger, A. Müller, I–II, F. C. W. Vogel, Leipzig 1871–72, p. 260.4; cf. R. J. McCarthy, *al-Taṣānīf al-mansūbat ilā l-Faylasūf al-ʿArab*, al-ʿĀnī Press, Baġdād 1962, nr. 178.

[37] See J. Ch. Bürgel, «A New Arabic Quotation from Plato's *Phaedo* and its relation to a Persian version of the *Phaedo*», in *Actas / IV Congresso de Estudos Árabes e Islámicos*, Coimbra – Lisboã 1–8 set. 1968, Brill, Leiden 1971, p. 281–90.

[38] *Kitāb al-Fihrist*, p. 246.15.

[3.] Other testimonia show that al-Kindī was familiar with a number of Socratic dialogues: From his *Risāla fī Ḫabar iǧtimāʿ al-falāsifa fī l-rumūz al-ʿišqīya*, *On the conference of the philosophers concerning the allegories of love*,[39] we have some fragments showing that this was a well-informed account of the *Symposium*.[40] It appears that al-Kindī received this material not from the late Alexandrian commentators, whose interest focused on the allegorical interpretation of Plato in Proclus' and Iamblichus' vein, but from the tradition of popular ethics, in the style of the late Greek gnomologia, even though the titles of Kindī's "Socratic" treatises may point to specific Platonic dialogues: the *Risāla fī Ḫabar faḍīlat Suqrāṭ*, *On Socrates' virtue* (or "excellence")[41] may point to the *Crito*; the *Risāla fī Mā ǧarā bayna Suqrāṭ wa-l-Ḥarrāniyyīn*, *What occurred between Socrates and the Ḥarrānians* (i.e., the pagan Greeks)[42] may point to the *Apologia*. Other texts belong evidently to the gnomological genre: *Risāla fī alfāẓ. Suqrāṭ*, *On the sayings of Socrates*,[43] *Risāla fī Muḥāwara ǧarat baina Suqrāṭ wa-Aršīǧānis*, *On a dialogue between Archigenes and Socrates*,[44] referring to the Socratic "Symbola Pythagorica" known from Ibn Hindū's and Mubaššir ibn Fātik's Arabic gnomologia.[45]

We come to the main sources of Arabic Neoplatonism, which – being attributed to Aristotle, and translated from Greek source texts along with Aristotle's physical and metaphysical writings – would seem to belong to this, namely, the third part of our inventory of Kindī's library, but which were not received as parts of a coherent teaching tradition.

[4.] Plotinus: *Theologia Aristotelis*. – An extensive selection of texts from *Enneads* IV–VI was transmitted and received as Aristotles true "Theology" (*Uṯūlūǧiyā wa-huwa qawl alā l-rubūbiyya*) as « commented upon by Porphyry », and translated by ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿima from Ḥimṣ (the ancient Emesa). Other parts of the Arabic Plotinus source, homogeneous with the "Theology" in terminology, style and interpretation and stemming from the same Plotinus source of the Arabic tradi-

---

[39] *Kitāb al-Fihrist*, p. 259.15; McCarthy, *al-Taṣānīf*, nr. 166.

[40] Abū Saʿīd Ibn Baḫtīšūʿ, *Risāla fī l-Ṭibb wa-l-aḥdāṯ al-nafsāniyya*, ed. F. Klein-Franke, Dar El Machreq, Beyrouth 1977 (Buhūṯ wa-Dirasāt, Silsila ǧadīda, 4), p. 52. On this and other fragments see D. Gutas, « Platos *Symposion* in the Arabic tradition », *Oriens* 31 (1988), p. 36–60, esp. p. 38 f., 56–58.

[41] *Kitāb al-Fihrist*, p. 260.4; McCarthy, *al-Taṣānīf*, nr. 175.

[42] *Kitāb al-Fihrist*, p. 260.6; McCarthy, *al-Taṣānīf*, nr. 179.

[43] *Kitāb al-Fihrist*, p. 260.4; McCarthy, *al-Taṣānīf*, nr. 176.

[44] *Kitāb al-Fihrist*, p. 260.5; McCarthy, *al-Taṣānīf*, nr. 177.

[45] Cf. Gutas, « Platos *Symposion* », p. 45.

tion, have been transmitted separately as dicta of the "Greek Master" (al-Šayḫ al-Yūnānī) and in an *Epistle on Divine Knowledge* (*Risāla fī l-ʿilm al-ilāhī*).[46]

The philosophical *Theology* which was given Aristotle's name brought Aristotle's concepts of the principles and categories of being, his doctrine of soul and his cosmology into a Neoplatonic system, which in its turn had been the final result of a long process of harmonisation. Based on excerpts from the *Enneads*, augmented by copious notes and comments, and accompanied by pieces from Proclus, the great systems engineer of Neoplatonism, this conveyed the cosmic model of procession and reversion, and of participation of all beings in the One and First. But this «θεολογία according to Aristotle» was transmitted in a simplified form and was made acceptable to the adherents of a monotheistic and creationist religion: they would have been ready to believe in a God who was both First Cause and First Intellect, and who had willed, at the beginning of time, to create the physical world out of nothing. Both in his immediate sources and in his own philosophical paradigm, the influence of John Philoponus is prominent: the Christian philosopher of Alexandria who in the very year of the closing of the Academy (A. D. 529) had written his refutation of Proclus' *On the Eternity of the World*, and who had driven the pagan Gods, hypostatized in the Neoplatonic cosmos, from the divine heavens.

[46] The state of research on the *Theology of Aristotle* has been presented by M. Aouad, «La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*», in R, Goulet (ed.) *Dictionnaire des Philosophes Antiques* I, Éditions du CNRS, Paris 1989, p. 541–90; for some details of the transmission, *v.* F. W. Zimmermann, «The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*», in J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, The Warburg Institute, London 1986 (Warburg Institute Surveys and Texts, 11), p. 110–240. According to Zimmermann, a selection of excerpts of a paraphrase translated from the Greek, broken up in the late ninth century, was reconstituted, in a more or less random fashion, into the works extant in our manuscripts. See also E. K. Rowson, «The *Theology of Aristotle* and Some Other Pseudo-Aristotelian Texts Reconsidered», *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992), p. 478–84. There is as yet no reliable edition of the Plotinian texts. For easy reference, they are best accessible in the English translation of G. Lewis, facing the Greek text, in *Plotini Opera*, edd. P. Henry et H.-R. Schwyzer, t. II: *Enneades* IV–V; Plotiniana arabica ad codd. fidem anglice vertit G. Lewis, Desclée de Brouwer – L'Édition Universelle, Paris – Bruxelles 1959. On the various components of the Arabic Plotinus, see C. D'Ancona, «The Greek Sage, the pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus», in R. Arnzen and J. Thielmann (eds), *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea*, Peeters, Leuven 2004, p. 159–76. The doctrine of the text in relation to the philosophy of Plotinus has been outlined by the same, «Per un profilo filosofico dell'autore della *Teologia di Aristotele*», *Medioevo* 17 (1991), p. 83–134.

[5.] Porphyry (?): *De anima.* – This short text presents the reader with the alleged interpretation by Porphyry of Aristotle's tenets about soul.[47] In the form of an exchange of questions and answers, "Aristotle" raises the problem: «why don't we remember the intelligible world (*al-ʿālam al-ʿaqlī*), where we dwell as pure intellects?»; and again: «why don't we remember the higher world (*al-ʿālam al-ʿalā*) where we came from, when we entered this world?». "Aristotle" replies that «we don't remember the spiritual world because we have come to be in this visible world and we have mingled with the material things, parting company from that world. This is why we cannot be there any longer, as long as we lie in the mud of the material things: thus we would become as if we never had been there, because we have been overcome by matter [...] (and) because when we were there we did not have memory: as a matter of fact, the things there are always present and eternal».[48]

[6.] Proclus: *Elementatio theologica.* – Closely related to the so-called *Theology of Aristotle* and other Arabic excerpts from Plotinus is a translation of selections from Proclus' *Elements of Theology*. In the Arabic manuscript tradition, most of these are being presented as alleged excerpts by Alexander of Aphrodisias from the "Theology" of Aristotle. These convey a monotheistic, creationist interpretation of the Neoplatonic system, which served al-Kindī as a philosophic paradigm of the Muslim *tawḥīd*. Several Proclean propositions have been transmitted separatedly, attributed to Alexander of Aphrodisias, and in conjunction with genuine texts of the Peripatetic philosopher which – judged by their terminology and style – go back to the same circle of early translators. Apart from propp. 77 and 98, the twenty remaining propositions have been transmitted as a whole under the title *What Alexander of Aphrodisias has excerpted from the book of Aristotle entitled Theologia, i.e., the discourse on the Lordship* along with five other treatises by Alexander.[49]

---

[47] W. Kutsch, «Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) περὶ ψυχῆς», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 31 (1954), p. 265–86.

[48] Kutsch, «Ein arabisches Bruchstück», Arabic text p. 268 f., German transl. p. 270 f. The text is quoted, in the tradition of Kindī's school, among a collection of Neoplatonic readings, in Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, ed. M. T. Ḥusayn, Maṭbaʿat al-Iršād, Baġdād 1970, § 97, p. 398 ult.-401.6.

[49] Edition, translation and study by G. Endreß, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden – Beirut 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10); see p. 242–45 on traces of these texts in Kindī's *K. fī l-Falsafa al-ūlā*. On parallels between Kindī's *First Philosophy* and Proclus' *Theologia Platonica*, see J. Jolivet, «Pour le dossier du Proclus Arabe: al-Kindī et la *Théologie Platonicienne*», *Studia Islamica* 49 (1979), p. 45–75. Also under the name of Alexander, and

They form part of a bundle of texts designed as excerpts from the "Theology" of Aristotle; and they are closely related, both in interpretation and in the choice of terminology and phrasing, to the Arabic Plotinus source (the *Theologia Aristotelis* properly speaking). However, the Proclus Arabus, while certainly translated in the same milieu, seems to presuppose the conceptualization of the *Plotiniana Arabica*.[50] The twenty-two propositions extant in Arabic translation cover the properties of the immaterial forms (*El. Theol.*, prop. 15–17), the relationship of the One and the many (prop. 21), eternity and time (prop. 54), being, forms, and the whole (prop. 62, 72, 73, 74), unmoved and moving causes (prop. 76), perfect and imperfect potency (prop. 77–79), bodies and incorporeal agents (prop. 80, 86, 91), the transcendence and immanence of separate causes (prop. 98), and the hierarchy of intelligences (prop. 167).

Already in the *Plotiniana* and *Procliana*, and even more so in another group of texts to be presented herafter, it is difficult to decide without further analysis which elements were transmitted from the Greek original text of the ancient authors, and which ones – while belonging to the Greek or Syriac *Vorlage* translated into Arabic – were additions and interpretations appended by commentators and readers of the late (e.g., Christian) schools of the 6th and 7th centuries, and finally which were compiled and actually written down only in Kindī's time, in a milieu already shaped by the material provided by the translators.

[7.] *Liber de Causis*. – A further , and – in the light of recent research – secondary reworking of the Arabic Proclus source is *the Kitāb (al-Īḍāḥ) fī Maḥḍ al-ḫayr*, the famous *Liber de Causis* of the Mediaeval Latin tradition.[51] A second recension of the *Liber de Causis* material has emerged

---

in the vicinity of other such treatises, propp. 77 and 98 have been found in translations originating form the same source; on these, and on the possible provenance of these texts from a common Arabic "Theology" collection of texts, see F. W. Zimmermann, «Proclus Arabus Rides Again», *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), p. 9–51.

[50] See C. D'Ancona, «L'influence du vocabulaire arabe: *causa prima est esse tantum*», in J. Hamesse et C. Steel (eds), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12–14 sept. 1998, Brepols, Turnhout 2000 (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Rencontres de Philosophie Médiévale, 8), p. 51–97.

[51] First published by O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1882. A new edition of both the Arabic and the Latin texts is prepared by R. C. Taylor: see his articles «The *Liber de causis*. A preliminary list of extant MSS», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 25 (1983), p. 63–84; «*The Kalām fī maḥḍ al-khair* (*Liber de causis*) in the Islamic philosophical milieu», in Kraye – Ryan – Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle*

in a manuscript containing Miskawayh's *Fawz al-aṣġar*,[52] exhibiting considerable variations in language and containing additional sections. Rather than being an earlier version of or a derivative from the vulgate text, this recension would seem to go back to a common source, a "proto-*De Causis*". This assumption is corroborated by the Proclean source appearing at the basis of the *Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhiyya* of the Xth century philosopher Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī. This work presupposes the author's knowledge of a larger inventory of Proclean propositions, going back to an early Arabic translation but re-arranged and reinterpreted in the spirit of Kindī's school.[53]

[8.] Ps.-Ammonius, *De placitis philosophorum*. – Close parallels to Kindī's *Qawl fī l-nafs* are found in the Neoplatonic cosmology ascribed to "Ammonius", a treatise which, following in the footsteps of Hippolytus of Rome, attributes such views to a corona of Greek, mainly pre-Socratic philosophers. This text received its Arabic shape in the milieu of al-Kindī and the translators working with him.[54]

---

in the Middle Ages, p. 37–52. A number of important studies on the sources, structure, and reception of the *De Causis* has been published by C. D'Ancona Costa, collected in her book *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995 (Études de philosophie médiévale, 72); in one of these, «Al-Kindī et le *Liber de Causis*» (p. 155–94), she has demonstrated the interrelation and interaction between Kindī's philosophy and the *De Causis* reworking of the Proclean material transmitted in Arabic. For a general survey see also C. D'Ancona – R. C. Taylor, «Le *Liber de Causis*», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Supplément*, CNRS Éditions, Paris 2003, p. 599–647.

[52] P. Thillet – S. Oudaimah, «Proclus Arabe. Un noveau *Liber de Causis*? Présenté, édité et traduit par P. T. et S. O.», *Bulletin d'Études Orientales* 53–54 (2001–2), p. 293–368.

[53] See now E. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jhr.*, Brill, Leiden 2006, and, in this volume, Ead., «al-ʿĀmirī's Paraphrase of the Proclean *Elements of Theology*. A Search for Possible Sources and Parallel Texts».

[54] See U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 49, 1), § XV 11, lines 5 ff., Text p. 56 f., German transl. p. 94 f., commentary p. 176–78, referring to Greek and Arabic Neoplatonica. For other parallels, also styled as Pythagorean doctrine, see the anonymous doxography *Ārāʾ al-ḥukamāʾ fī l-ṭabīʿiyyāt*, MS Aya Sofya 2450, fol. 90 r 3 ff., quoted by H. Daiber, «Doxographie und Geschichtsschreibung über griechische Philosophen in islamischer Zeit», *Medioevo* 16 (1990), p. 1–21; see also Endreß, *Proclus Arabus*, p. 196–200.

3. *The Mathematical Isagoge: Platonic, Neopythagorean and peripatetic models*

In the work of the Philosopher of the Arabs, the principal science of demonstration is not the syllogistic logic of Aristotle's *Analytics*; it is the mathematical *apodeixis* of Euclidean mathematics,[55] and it is the Neoplatonic and Neopythagorean conception of mathematics as an introduction to philosophy which is informing his system of the rational sciences.

Through Plato, the mathematical disciplines of the Pythagorean canon were introduced as forming the basis of intellectual education. It was the programme of the Academy: arithmetic, geometry, astronomy, harmony, and dialectic. This canon is presupposed as a matter of course by Aristotle in the opening lines of the *Posterior Analytics*. But it was Aristotle who, in the second book of the *Post An.*, extended the *mathêmata* to include the universe of knowledge, leaving behind the more narrowly mathematical paradigm of the Academy and of its Pythagorean model.[56]

The rise of arithmology on the one hand, and of musical theory on the other, in later Platonism and Neoplatonism is closely connected with the re-emergence of Pythagoreanism, the mathematical offshoot, as it were, of Middle Platonism.[57] And as Plato had built upon Pythagoras, Neoplatonism relied on Neopythagoreanism. Not the metaphysics of the One and Intellect of Plotinus, but the Gnostic and occult tendencies of the later Neoplatonists drew on this source, leaning towards asceticism, supported by magical practice, contriving the perfection of the soul in view of its ultimate ascent to the world above. The central philosophic message of Pythagoreanism, echoed and supported by many statements of Plato as well, made it a religion for mathematicians: the world is number; through mathematicals, the transcendental

[55] Cf. G. Endreß, «The Language of Demonstration: translating science and the formation of terminology in Arabic philosophy and science», *Early Science and Medicine* 7 (2002), p. 231–54.

[56] Cf. the introduction of H. G. Zekl to his translation of the *Post. An.*: Aristoteles, *Erste Analytik; Zweite Analytik*, in *Organon* / Aristoteles, Bd 3/4, griechisch-deutsch, Meiner, Hamburg 1998 (Philosophische Bibliothek, 494–495), p. lviii–lxxxvi.

[57] On mathematics in the history of Platonism, see M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, begründet von H. Dörrie, Band 3: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993, p. 68–71 (texts and transl.), p. 266–79 (commentary).

and the divine can be grasped. As mathematicians, some of the leading figures of the Pythagorean school, such as Apollonius of Tyana, were foremost in their age.

Iamblichus, the 4th century disciple of Porphyry, follower of Plotinus, put forward a programme to pythagoreanize Platonic philosophy. As philosophers, the followers of Pythagoras made mathematics, starting with arithmetic, not only the leading propaedeutic art, but also the foremost object of philosophical study in its own right. «One significant result of this is the mathematization of all areas of philosophy that is so striking a feature of later Greek philosophy».[58] In the writings of Proclus, again, Plato supplants Pythagoras as the central authority, and while accepting the pivotal role played by mathematics in the philosophical sciences, Proclus chooses geometry rather than arithmetic as the pre-eminently mediatory mathematical science (as is evident from his commentary on Euclid's *Elements*). Mathematicals are projections by the soul of innate intelligible principles; and it is particularly in geometry, according to Proclus' teacher Syrianus, that the soul projects such innate principles into imagination, because in its weakness soul is better able to grasp these principles in the extended forms given in the figures of geometry.[59]

While the main works of these authors may not have been available to the first generation of Arabic scientists, as al-Kindī and his contemporaries, the general attitude to the mathematical sciences clearly goes back to such authorities, transmitted through the basic manuals and their commentators and translators. The Platonism of Proclus (who had written a long commentary on book I of Euclid's *Elements*), and the Pythagorean attitude of Nicomachus of Gerasa and of the Hellenistic theory of music are obvious in Kindī's extant works and in the titles of some which have been lost. As a mathematician, al-Kindī was familiar with the tradition of Iamblichus' treatise *On the Common Mathematical Science*, which presented mathematics as the absolute object of contemplation; he knew the Neoplatonic reading of Euclid's *Elements*, and he reworked for his own use the Neoplatonic philosophers' vademecum of

[58] D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 212.

[59] *Ibid*., p. 166–69; see also I. Mueller, «Mathematics and philosophy in Proclus' commentary on book I of Euclid's *Elements*», in J. Pépin – H. D. Saffrey (eds), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Actes du colloque international du CNRS (2–4 octobre 1985), Éditions du CNRS, Paris 1987, p. 305–18.

number theory, the *Introduction to Arithmetic* by Nicomachus of Gerasa, available in a contemporary Arabic version. Even for astronomy, where the Peripatetic doctrine and attitude determined the method and many of the basic cosmological assumptions, Plato had sanctioned the pursuit of mathematics as a philosophical assignment. Going beyond the mere calculus of an auxiliary model, mathematics established the sympathetic rapport between the higher and lower worlds, man and the universe. The designation as *philosophos* of the savant who in his special field of application evinced this quality, underlined this self-image. Hence, the Platonic concept and role of the *mathematica* prevailed in the system of the mathematical sciences and in the tradition of number theory and of the doctrine of musical harmony.

[9.] Euclid: *Elementa*. – The first Arabic version of Euclid's *Elements* had been made by al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf ibn Maṭar under the caliphate of Hārūn al-Rašīd, and revised by the same under al-Maʾmūn.[60] While the extant text, accompanied by the commentary of al-Nayrīzī, is a contaminated text made up from various recensions of the original translation and the later revisions of Ṯābit ibn Qurra and Isḥāq ibn Ḥunayn, it also contains evidence of the Greek commentary tradition available to the Arabic authors. Al-Kindī wrote a treatise *On the scope of Euclid's book* (*fī Aġrāḍ kitāb Uqlīdis*), an excerpt from which is quoted by Ibn al-Nadīm.[61]

[10.] Proclus: *In Euclidis Elementorum I*. – Quotations from Proclus are found in the Arabic scholia of al-Nayrīzī, who in turn relied not on the full commentary by Proclus – whom he does not mention by name – but rather on the scholia found in his own manuscript: the scholia contain explicit references to Heron and Simplicius, who records Proclus' tenets.[62]

---

[60] See A. G. Kapp, «Arabische Übersetzer und Kommentatoren Euklids, sowie deren math.- naturwiss. Werke auf Grund des *Taʾrīkh al-Ḥukamāʾ* des Ibn al-Qifṭī», *Isis* 22 (1934–5), p. 150–72, p. 164; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums bis ca. 430 H., V. Mathematische Geographie und Kartographie im Islam und ihr Fortleben im Abendland*, Brill, Leiden 1995, p. 103 ff.

[61] *K. al-Fihrist*, p. 266 Flügel; see Kapp, «Arabische Übersetzer und Kommentatoren Euklids», p. 163–64; Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, V*, p. 257, nr. 10.

[62] See R. Arnzen, *Abū l-ʿAbbās an-Nayrīzīs Exzerpte aus (Ps.-?) Simplicius' Kommentar zu den Definitionen, Postulaten und Axiomen in Euclids Elementa I*, eingeleitet, ediert und mit arabischen und lateinischen Glossaren versehen, Köln – Essen 2002, p. xxvi–xxxvii and Index nominum. These concern specific problems, but convey scarcely any traces of the philosophic prolegomena.

[11.] Proclus: *Elementatio physica*. – Proclus' *Elements of Physics* were also known in Arabic. We cannot be sure, however, if and in what form they may have been available to al-Kindī.[63]

[12.] Nicomachus of Gerasa: *Introductio artithmetica*. – The Neoplatonic philosophers' guide to number theory by Nicomachus of Gerasa (first century C.E.), on the other hand, is the work of a philosopher rather than a mathematician, intended as a guide to the late works of Plato and to the Pythagorean treatises. It was read first and foremost by philosophers rather than mathematicians, and was still popular when there were no mathematicians left, but only philosophers who incidentally took an interest in arithmology.[64] As a true Pythagorean, Nicomachus makes arithmetic – the science of number – the primary object of philosophy, the name of *philosophia* being ascribed to Pythagoras (as was common in the school). This «wisdom», *sophia*, is defined as knowledge of the truth in «real things», things immaterial, unchanging and eternal, among which the subject of arithmetic has a prominent place, because «it existed before all the others in the mind of the creating God like some universal and exemplary plan».[65] This work was accesssible to al-Kindī in a version by the Nestorian Ḥabīb (ʿAbdyašūʿ) ibn Bihrīz, Metropolitan of Mosul. A later compilation, extant in Hebrew, contains – among others – Kindī's philosophical comments.[66]

---

[63] A selection of propositions, in Arabic translation, is quoted in a treatise by Yaḥyā ibn ʿAdī on the refutation of atomism; *v.* G. Endreß, «Yaḥyā ibn ʿAdī's Critique of Atomism: three treatises on the indivisible part, ed. with introduction and notes», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984), p. 155–79.

[64] Th.- L. Heath, *A History of Greek Mathematics*, *I. From Thales to Euclid*, Clarendon Press, Oxford 1921, 1960[2], p. 98; Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, p. 267 f.

[65] Nicom. *Introd. arithm.*, IV.2. On the Hellenistic reading and transmission of Nicomachus, *v.* L. G. Westerink, «Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon», *Revue des Études Grecques* 77 (1964), p. 526–35 (repr. in Id., *Text and Studies*, p. 101–12); É. Evrard, «Jean Philopon, *son Commentaire sur Nicomaque* et ses rapports avec Ammonius», *Revue des Études Grecques* 78 (1965), p. 592–98; L. Tarán (ed.), *Asclepius of Tralles, Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic*, American Philosophical Society, Philadelphia 1969 (Transactions of the American Philosophical Society, 59, 4). A close contemporary was Theo of Smyrna, who wrote an *Exposition of mathematical matters useful for the study of Plato*, ed. E. Hiller, Teubner, Leipzig 1878 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). See G. Freudenthal, «L'*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gérase dans les traditions syriaque, arabe et hébraïque», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. IV, CNRS Éditions, Paris 2005, p. 690–94.

[66] See G. Freudenthal – T. Lévy, «De Gérase à Bagdad: Ibn Bahrīz, al-Kindī, et leur recension arabe de l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque, d'après la version hebraïque de Qalonymos d'Arles», in R. Morelon – A. Hasnawi (eds), *De Zénon d'Élée*

[13.] Nicomachus' *Great Book on Music* was also available, and hence, the interest in the actualisation of perfect mathematical relations in musical harmony can be followed up in this same school of thought.[67]

With regard to the relation of mathematics and philosophy , the Neoplatonic and Neopythagorean programmes represent only one side of Kindī's philosophical encyclopaedia. On the other hand, he was an heir to, and a conscious continuator of the Academic tradition. The system of philosophical (including mathematical) studies is modelled on the Alexandrian curriculum, well-known through the Neoplatonic commentators of Aristotle from the school of Ammonius; and the victory of Hellenism over the Iranian tradition in astronomy and astrology prepared the way for Aristotle to become the First Teacher of Arabic Islamic philosophy. This is evident in the work of Kindī's rival, the astrologer Abū Maʿšar (m. 272/886) – his *Great Introduction to Astrology* (*al-Madḫal al-kabīr ilā ʿilm al-nuǧūm*), being the first full-grown handbook to be written in Arabic for any of the ancient sciences –, as well as in Kindī's own writings.

The result of Kindī's reading is, in more than one respect, a compromise between the obvious contradictions apparent in the Corpus Aristotelicum itself, between the "Platonic" and the "Peripatetic" Aristotle, and between the tendencies of the Greek commentators. The synthesis arrived at in Kindī's division of the sciences is a case in point, and reflects a long discussion. The Platonic tripartition of the sciences and of being had been kept by Aristotle in his division of the sciences into physical, mathematical and theological (*Metaph.* K 7, 1064 b 1), but was in conflict with the ontology of the later Aristotle, who in the last resort denied the separate subsistence of the mathematical

à Poincaré. Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed, Peeters, Leuven – Paris 2004 (Les cahiers du MIDEO, 1), p. 479–544; Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, V*, p. 145, 166. On the acquaintance of al-Kindī and his school with Nicomachus, see A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli: a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford U. P., Oxford 1958 (Scripta Judaica, 1), p. 35, 54; on Ibn Bihrīz cf. G. Endreß, *Die wissenschaftliche Literatur*, in H. Gätje (ed.), *Grundriß der Arabischen Philologie II. Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, p. 400–530, esp. p. 424 and n. 60 with further references. Ḥabīb's version, which is no longer extant, was replaced by that of Ṯābit ibn Qurra (d. 288/901), ed. W. Kutsch: *Ṯābit b. Qurras arabische Übersetzung der* Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή *des Nikomachus von Gerasa zum esten Mal herausgegeben*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1959 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 9).

[67] Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, V*, p. 166.

entities as well as of soul. In the long history of the attempts of the Platonists to reconcile these positions, from Speusippus to Proclus, soul was coordinated ontologically with the mathematicals.

In his introduction to the study of Aristotle, al-Kindī gives the first place to mathematics (*al-riyāḍiyyāt*) as a preparation to the study of philosophy proper ly speaking (plausible in the context – there were scarcely any mathematical writings ascribed to Aristotle – and in accordance with the information given by some of the commentators, referring to the Platonic curriculum). al-Kindī wrote a treatise confirming this attitude, *That philosophy can be acquired through the science of mathematics only*. In the subsequent classification of Aristotelian philosophy, we do not find mathematics as an "intermediate science" ranged between physics (on the motion of sensible substances) and metaphysics (on intelligible being). Instead, we find psychology: an intermediate discipline concerning objects which are independent of bodily substance, subsistent, but perceived by the senses in conjunction with bodies. These are the topics of psychology, in one instance. In another context, the topic of this "intermediate science" is mathematics. The quadrivium of mathematics is intermediate between the natural sciences on the lower end, and – following the way from the multiplicity of phenomena grasped by sense-perception to the universal simplicity of the principles reached through abstraction – metaphysics and theology. The soul belongs to the same intermediate realm "in between": the soul as subject, and the mathematicals as object, belong both to the world of the eternal intelligibles as well as to the world of coming-to-be and passing away. This realm "in between", τὸ μεταξύ, is the realm of the recollection in the soul of its prenatal view of the universals. Logic, the fourth and propaedeutical discipline beside the former three, is being treated as part of the catalogue, but the final triumph of Peripatetic *falsafa* as a science of demonstration, based on the *Posterior Analytics*, is due to its reception and adaptation in a new milieu, and was achieved by the Arab logicians of the tenth century. Kindī's starting point for the study of philosophy, as in the Platonic Academy, is mathematics.

Kindī's double evaluation of mathematics – as a propaedeutic to philosophy and as a subject worthy of philosophical study in itself – unfolds in great detail, and in the best rhetorical tradition of the Platonic mathematicians, in his treatise *On the string instruments producing sound* (*K. al-Muṣawwitāt al-watariyya*). Introducing music as a discipline of mathematics, he expounds the position of the mathematical sciences as intermediate between physics and metaphysics:

> It is a custom with the philosophers to practice the middle science, ranged between a science beneath it and a science above it. The one beneath is the science of nature and what is moulded from nature; the one above is called the science of what is not of nature, albeit its impact is observed in nature. This intermediate science, which leads the way both to the science of what is above and what is below it, is divided into four sections: viz. the sciences of arithmetic, musical harmony (*ʿilm al-taʾlīf wa-huwa l-mūsīqī*), geometry, and astronomy.[68]

In this order, music is given the second place before the other disciplines according to the "Pythagorean" system of Nicomachus. After providing some remarks on the precedence of knowledge (*ʿilm*) over action (*ʿamal*), al-Kindī goes on to expound the philosophers' teaching of mathematics in general as a theoretical basis of rational practice.[69] The skilled philosopher-musician will be able to adapt his music to any given situation, creating harmony between the soul and the universe, like the physician diagnosing the humours of his patient and prescribing a treatment inducing the equilibrium of health. The musical instruments, and the string instruments in particular, are constructed so as to present the cosmic structure of the physical and intelligible world. al-Kindī describes the ethnic and historical varieties of the lute as models of the universe, allocating the number of strings in each case to ontological classes. A different use, but going back to the same tradition of Neopythagorean arithmetic, is represented by the mathematical proportions in the composition of drugs. In his *Kitāb fī Maʿrifat quwā l-murakkaba*[70] al-Kindī applies Galen's doctrine of the "grades" of action in the simple and compound drugs, and he extends the Galenic model by calculating their effects on the basis of geometric proportions and progressions. The arithmology underlying speculation can be traced back, again, to the *Arithmetic* of Nicomachus of Gerasa.

---

[68] al-Kindī, *K. al-Muṣawwitāt al-watariyya*, in Z. Yūsuf (ed.), *Muʾallafat al-Kindī al-Mūsīqiyya*, al-Maǧmaʿ al-ʿIlm al-ʿIrāqī, Baġdād 1962, p. 67–92; cf. A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings (ca. 90–1900)*, Henle, München 1979, p. 254 f.

[69] See G. Endreß, «Mathematics and Philosophy in Medieval Islam», in J. P. Hogendijk – A. I. Sabra (eds), *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 2003 (Dibner Institute Studies in the History of Science and Technology), p. 21–76.

[70] Ed. with introduction and French translation by L. Gauthier, *Antécédents gréco-arabes de la psychophysique*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1938; see also M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Brill, Leiden 1970, p. 302 with further references.

4. *The Textbooks of Late Greek Aristotelianism in Translations from the Circle of al-Kindī*

Kindī's *falsafa* had recourse to a wide range of sources, made available in Arabic verionss through translations commissioned by himself and made under his guidance. Some of these can be shown to have been availibale from his own quotations. On the other hand, the coherence of this ensemble of Greek-Arabic translations from the "Circle of al-Kindī"[71] can be demonstrated from internal evidence. Now we have a number of further philosophical works which on the one hand were quoted by al-Kindī or can be shown to have influenced his choice of topics and his doctrine, and which on the other hand – and here textual philology meets the history of ideas – are connected by common features of terminology and style.

The most prolific translator of philosophical works in this group, although not explicitly mentioned in connection with al-Kindī, but linked to other versions commissioned or quoted by him by many properties of his language, was Yūḥannā (also Yaḥyā) ibn al-Biṭrīq, who had been a *mawlā* of al-Maʾmūn, and whose *nasab*, the Byzantine title of *patrikios*, is again a pointer to the Hellenized Christian milieu of the Fertile Crescent.[72] We encounter a number of common characteristics in this group of translators, not shared uniformly by all of them, and not yielding univocal evidence in favour of or against this or that individual translator: what we have is an ensemble of "index fossils", which may permit us to link a number of texts with each other or with al-Kindī.[73]

[14.] Aristotle. *De Caelo*. – On of the basic sources of Kindī's physical cosmology (e.g., for his treatise on *On the Finitude of the World's Body*, *fī Tanāhi ǧirm al-ʿālam*)[74] was available in the version of Ibn al-Biṭrīq,

---

[71] See G. Endreß, «The circle of al-Kindī: early Arabic translations from the Greek and the rise of Islamic philosophy», in G. Endreß – R. Kruk (eds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the transmission of Greek philosophy and sciences, dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, Research School CNWS, Leiden 1997 (CNWS Publications, 50), p. 43–76.

[72] cf. G. Endreß, *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*, pp. 89 ff. I will not go here into the history of the spurious *Kitāb Sirr al-asrār* (*Secretum secretorum*), which is also attributed to Ibn al-Biṭrīq.

[73] For a series of examples see Endreß, «The circle of al-Kindī».

[74] Ed. Abū Rīda, *Rasāʾil*, I, p. 186 ff.; ed. R. Rashed – J. Jolivet, *Œuvres Philosophiques et scientifiques d'al-Kindī, II. Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 29), p. 158 ff. The general

the most prominent translator of Aristotelian texts in his circle. This version harmonized the doctrine of self-moved star-souls (a Platonic survival in the *De Caelo*) with the theory of the Unmoved Mover of the *Metaphysics*, and it gave a specifically Neoplatonic slant to the Aristotelian text: rendering Aristotle's θεῖον σῶμα by *al-ǧirm al-karīm* or *al-ǧirm al-rūḥānī*, "the noble, spiritual body", in its pathetic insistance on the""noble, sublime" quality of the celestial body and quintessence still reflected the pagan background of this doctrine. It was in this vein that Aristotle's long and painstaking proofs of the eternity of the world – one of the stumbling blocks of *falsafa*[75] – were made available to the Arab readers.[76]

[15.] Aristotle: *Meteorology*. – Not a translation, but an epitome-paraphrase of the Aristotelian work (in Arabic, *al-Āṯār al-ʿulwiyya*).[77]

[16.] Aristotle: *De animalibus*. – Notable among the translations attributed to Ibn al-Biṭrīq are also Aristotle's zoological works, which Kindī's contemporary, al-Ǧāḥiẓ – known for his antagonism against the *šuʿūbī* philosopher's pretentions – used extensively for his *adab* compilation on animals, *Kitāb al-Ḥayawān*.[78]

[17.] Aristotle: *De anima*. – Both in the Arabic interpretation of the Neoplatonic texts, and in Kindī's interpretation of the problem of creation, the arguments put forward by John Philoponus against the ancient cosmos loom large,[79] and his commentary on Aristotle's *De anima*

argument is based on Aristotle's proofs of the finitude of the universe in book I of *De Caelo*, 5–7, especially *De Caelo* I 6, 273 a 27 ff.; 7, 274 b 22 ff.

[75] See G. Endreß, «Averroes' *De Caelo*: Ibn Rushd's Cosmology in his commentaries on *Aristotle's On the Heaven*», *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), p. 9–49.

[76] Kindī's interest in, and his use of the translation by Ibn al-Biṭrīq, is attested by a number of quotations (e.g., *al-Falsafa al-ūlā*, p. 109.1–2 Abū Rīda, a reference to the famous topos of *De Caelo* I 9; compare also *Rasāil al-Kindī*, ed. Abū Rīda, I, p. 117 with *De Caelo* II 7, 289 a 23–5).

[77] Ed. P. L. Schoonheim, *Aristotle's Meteorology in the Arabico-Latin tradition. A critical edition of the texts, with introduction and indices*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2000 (Aristoteles Semitico-Latinus, 12); G. Endreß, review of C. Petraitis, *The Arabic version of Aristotle's Meteorology* (Beyrouth 1967), *Oriens* 23–24 (1974), p. 497–509; Id., review of P. L. Schoonheim, *Aristoteles' Meteorologie in arabischer und lateinischer Übersetzung: textkritische Ausgabe des ersten Buches* (Leiden – Elve 1978), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135 (1985), p. 425.

[78] See Ṭ. al-Ḥāǧirī, «Taḫrīǧ nuṣūṣ Aristāṭāliyya fī *Kitāb al-Ḥayawān* li-l-Ǧāḥiẓ», *Maǧallat Kulliyyat al-Ādāb* 6–7 (1952–53), p. 15–35; 8 (1954), p. 69–90; Ǧ. Abū l-Ḥubb, *Nuqūl al-Ǧāḥiẓ min Arisṭū fī l-Ḥayawān*, Dār al-šuʾūn al-taqafiyya al-ʿāmma, Baġdād 2001.

[79] On some Arabic excerpts from *De Aeternitate mundi contra Proclum*, translated in the Kindī circle and transmitted under the name of Alexander of Aphrodisias, see A. Hasnawi, «Alexandre d'Aphrodise *vs* Jean Philopon: notes sur quelques traités

is used extensively in an Arabic compendium-paraphrase which, from its style and usage, can be attributed to the same circle of translators (indeed, Ibn al-Nadīm mentions a compendium, *ǧawāmiʿ*, of the *Kitāb al-Nafs* by the same Ibn al-Biṭrīq who translated the *De Caelo*).[80] This text follows closely the commentary of John Philoponus in making the immortality of the rational soul – here, as in Kindī's *Qawl fī l-Nafs*, a simple, incorporeal substance, *ǧawhar basīṭ*, – one of the main arguments of Aristotle's book. Such a reading of Aristotle's psychology must have met ideally the intentions of a Muslim defender of philosophy. As in Kindī's *Qawl fī l-Nafs*, but with a demonstrative approach, the soul is shown to be a simple substance: it is not in need of a corporeal organ, and its effects go beyond its bodily substrate; indeed, as the action of the rational soul goes beyond the body, it will outlast its separation from the body.[81]

[18.] An early version of Aristotle's *Parva Naturalia*, merged with a commentary-paraphrase originating in the Kindī circle, contains: 1. *De sensu et sensato* (*al-Ḥiss wa-l-maḥsūs*); 2(i). *De memoria et riminiscentia* (*fī l-Ḏikr*), 2(ii). *De somno et vigilia* (*fī l-Nawm wa-l-yaqaẓa*), including passages from

d'Alexandre "perdus" en grec, conservés en arabe», *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), p. 53–109.

[80] A critical edition, taking due regard of the Persian translation of Afḍal al-Dīn Kāšānī, has been provided by R. Arnzen, *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*. Arabischer text nebst Kommentar, Quellengeschichtlichen Studien und Glossaren, Brill, Leiden – New York – Köln 1998 (Aristoteles Semitico-Latinus, 9). Arnzen shows that the archetype of the extant Arabic text goes back to a Greek, late sixth-century paraphrase-commentary (still read by Sophonias in 13th–14th century Byzantium). Philoponus' commentary was the main source of this text (which is lost to us), apart from other late Alexandrian contributions (including Stephen of Byzantium and the *Prolegomena philosophiae* of the school of Ammonius). Of this original Arabic version, two epitomes were made independently of each other, one of which – shorter in the first instance, but further abbreviated by another epitomator – forms the main part of the Escurial ms., while the other (a fuller, though not intact derivative of its exemplar) served to fill a lacuna of the alternate version. The latter is preserved in Bābā Afḍal al-Kāšānī's Persian translation, going back to the unabbreviated text of that recension. An excerpt (on the immaterial nature of light) is found in the treatise *Maqāla fī anna l-ḍawʾ laysa bi-ǧism*, attributed to Ḥunayn ibn Isḥāq, and possibly based on a common Syriac source (Ḥunayn b. Isḥāq, *Fī l-Ḍawʾ wa-ḥaqīqatihī*; for a German translation of the text published by L. Cheikho in *al-Mashriq* 2 [1899], p. 1105–13, see M. Meyerhof – C. Prüfer, «Die aristotelische Lehre vom Licht bei Ḥunain b. Isḥāq», *Der Islam* 2 [1911], p. 117–28). See also M. Sebti «Une copie inconnue», below, p. 399–414.

[81] See Philop, *In De an.* p. 212.23–25 Hayduck: εἰ δὲ τὸ εἶδος οὐσία, καὶ ἡ ψυχὴ ἄρα· καὶ εἰ τὸ εἶδος ἁπλῆ τις οὐσία, καὶ ἡ ψυχή· ἁπλῆ τις ἄρα οὐσία ἡ ψυχή, ἡ κατὰ τὸ εἶδος. Cf. Arnzen, *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase* p. 213.10: *fa-lā maḥālata anna n-nafsa iḏan ǧawharun mabsūṭun.*

De insomniis and De divinatione per somnum, 3. *De longitudine et brevitate vitae* (*fī Ṭūl al-ʿumr wa-qiṣarihī*). The unknown Arabic author expounds an original system of the three faculties of the soul, the "inner senses", *sc.* the "formative" faculty of imagination, cogitation and memory. Based on this, he develops a theory of memory and of veridical dreams, influential on all later Arabic writings on the subject.[82]

[19.] Although al-Kindī was not much of a logician, Ibn al-Biṭrīq made a version of the *Analytica priora* which, however, was not generally accepted and is known from a single quotation only.[83]

[20.] Aristotle: *Metaphysica*. – Aristotle's *Metaphysics* was translated «for al-Kindī» by Eustathios (Usṭāṯ),[84] a Greek, probably a Christian, otherwise unknown except as a translator's name in our sources.[85] The text of this translation is extant in the lemmata of Averroes *Tafsīr* (*Commentarium Magnum*).[86]

---

[82] See the Ph.D. thesis by R. E. Hansberger, *The Transmission of Aristotle's Parva Naturalia in Arabic* (Oxford), to be published in the series Aristoteles Semitico-Latinus (Leiden 2007).

[83] See R. Walzer, «New Light on the Arabic Translations of Aristotle», in Id., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1962 (Oriental Studies, 1), p. 60–113 (originally published in *Oriens* 6[1953]), discussing the Arabic tradition of the *Posterior Analytics* mentions Abū Bišr Mattā ibn Yūnus' critical comments on the translation by Ibn al-Biṭrīq: see p. 78 and 85.

[84] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 251.27 Flügel.

[85] The «monk Usṭāṯ » mentioned as the translator of the *Geoponica* (Συναγωγὴ γεωργικῶν ἐπιτηδευμάτων) of Anatolius Vindanius of Berytos, according to Sbath (see Ullmann, *Die Medizin im Islam*, p. 430 f.) is probably a copyst's mistake for "Eusebios" (or "Arsenios"?). The latter achieved the Arabic version, commissioned by Yaḥyā al-Barmakī in 179/795, together with the Patriarch of Alexandria and the Bishop of Damascus; see M. de la Concepción Vázquez de Benito, «El manuscrito no. XXX de la colección Gayangos», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 9 (1973), p. 73–124; 10 (1974), p. 215–308 (texts p. 75, 105).

[86] Ed. M. Bouyges, Averroès, *Tafsīr Mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, I-IV Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1938–52 (Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Série Arabe, 5–7). Some remarks on terminology are given in the notes on the French translation of book *Lambda* by A. Martin, Averroès, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre lam-lambda*, traduit de l'arabe et annoté, Les Belles Lettres, Paris 1984 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 234). The first analysis of the translation technique of Usṭāṯ, in comparison with Isḥāq's later version of book α, has been presented by J. N. Mattock, «The Early Translations from Greek into Arabic: an Experiment in Comparative Assessment» in G. Endreß – M. Schmeink (eds), *Symposium Graeco-Arabicum II*, Grüner, Amsterdam 1989, p. 73–102; see also G. Endreß, «Die wissenschaftliche Literatur. Die Entwicklung der Fachsprache», in W. Fischer (ed.), *Grundriß der arabischen Literatur*, III. *Supplement*, Reichert, Wiesbaden 1992, p. 3–152, esp. p. 7 f., and C. Martini, *Le traduzioni arabe della Metafisica di Aristotele. Libri A e* α, in C. D'Ancona – G. Serra (eds) *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Atti del colloquio…Padova, 14–15 maggio 1999, Il Poligrafo, Padova 2002 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 3), p. 75–112.

[21.] Alexander of Aphrodisias: *Quaestiones.* – Along with the Proclean texts attributed to Aristotle and passing off as *Excerpts of Alexander from the book of Theology*, some of the authentic Alexander texts were also translated in Kindī's circle (some of them have survived in Arabic only). Most of them treat the principles of substance, matter and motion, as well as various questions of Aristotelian physics. Perhaps they were collected by Abū ʿUṯmān al-Dimašqī (a physician and translator of the generation of Isḥāq ibn Ḥunayn), to whom some of the early translations are wrongly attributed, while another collection of Alexander texts may indeed have been translated by Abū ʿUṯmān, and grouped together with the older versions.[87]

Kindī's Aristotle is not yet, as in the *falsafa* of al-Fārābī and Ibn Sīnā, the master of logic and of demonstrative science, emancipating philosophy from the applied arts, and relegating Plato to an inferior rank restricted to sharing out practical and political wisdom. However, Aristotle had already taken on the role of super-philosopher, the «foremost» (*mubarriz*) of the Ancients who, in Kindī's words, «for luminous, harmonious souls (…) will lead the way toward the highest spiritual rank».[88] Kindī's Aristotle, as "Platonic" as he may be in matters of theology and cosmology, is representing the encyclopaedia of the rational sciences; he is the undisputed authority on the physical world. As a preface to his *First Philosophy*, which is meant to be a treatise of metaphysics in the sense of Aristotle's but is based as well on a series of Neoplatonic sources, al-Kindī points out the principles of universal demonstration, with regard to sciences different in substance

[87] An inventory of the Arabic versions of Alexander of Aphrodisias was first given by A. Dietrich, «Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica» *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 1964, p. 85–148, esp. p. 92–100; additions and corrections by J. van Ess: «Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung», *Der Islam* 42 (1966), p. 48–68; Endreß, *Proclus Arabus*, p. 34–43, 64–67; list of editions by H. Gätje and H.-J. Ruland in G. Endreß – D. Gutas (eds), *A Greek & Arabic Lexicon (GALex). Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*, Volume One, Brill, Leiden 2001 (Handbook of Oriental Studies, Sectione One, 11), fasc. 1, p. 11–13. More recent contributions to the study of these texts are by S. Fazzo – H. Wiesner, «Alexander of Aphrodisias in the Kindī-Circle and in al-Kindī's Cosmology», *Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (1993), p. 119–53 (on the Kindī circle versions of Alexander's treatises on providence, and Kindī's *al-Ibāna an al-illa al-fāʿila al-qarība li-l-kawn wa-l-fasād* and *al-Ibāna ʿan suǧūd al-ǧirm al-aqṣā wa-ṭāʿatihī li-Llāh*), and – most important – Hasnawi, «Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon» (quoted above, note 79), identifying the source of two treatises ascribed to Alexander in the *De Aeternitate mundi contra Proclum* by John Philoponus.

[88] al-Kindī, *al-Falsafa al-ūlā*, ed. Abū Rīda, *Rasāʾil*, I, p. 103.1.

and scope. He also warns against confusing indications of probability with true demonstrative argument, and defines the demonstration of cause and existence which suits each of the sciences.[89] Natural science regards the causes of motion; and again, what is beyond the realm of physical objects does not move, so that the demonstration of causes in metaphysics is beyond the scope of physics.[90]

The pseudo-*Theology of Aristotle* and its corollaries from Plotinus and Proclus are fundamental for Kindī's world-view, in which he places his propaganda for rational research. In this way, Kindī's treatise *On First Philosophy* legitimates the rational sciences by demonstrating their consistency with the true creed: the *tawḥīd Allāh*, the unicity of God. In the third chapter, he sets out to prove in a long dialectic deduction that no «attribute» or «category» may contain plurality without unity – so there is no absolute plurality; further, no unity can be found without plurality; in a third series of arguments, al-Kindī establishes the existence of the One and First Cause, superior to and different from everything beneath it. The presence of unity in the multiplicity of the visible world cannot be spontaneous: indeed, it needs the absolute One as its cause; everything that is "one" in this world is "one" by participation, in virtue of the absolute One.

The structure of Kindī's course of reasoning has been shown to be closely modelled on Proclus' arguments, not only in the *Elementatio Theologica* – whose extracts were available in Arabic, as we saw before – but also in the *Theologia Platonica,* especially the first section of book II.[91] We do not know Kindī's immediate textual source: in Kindī's *On First Philosophy* there are some textual parallels to Proclus' text, but they can hardly be called translations. It is true that the Arab bibliographers know of a *Theology* by Proclus,[92] but there is no trace of a full translation of Proclus' *magnum opus.* I would rather presume that al-Kindī found an epitome of the relevant passages in the corpus of Neoplatonic *Theologica* provided by the translators of his circle.

---

[89] al-Kindī, *al-Falsafa al-ūlā*, ed. Abū Rīda, *Rasāʾil*, I, p. 110.15, 19–111.7; ed. Jolivet – Rashed, *Œuvres*, II, p. 23.19–25.4, translation by A. L. Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kindī's Treatise On First Philosophy (fī al-Falsafah al-Ūlā)*, SUNY Press, Albany 1974 (Studies in Islamic Philosophy and Science), p. 64–65: «has left...the truth», reading, with Ivry and Jolivet, *ḥāda* pro *ḥāra* in Abū Rīda, p. 111.5.

[90] al-Kindī, *al-Falsafa al-ūlā*, ed. Abū Rīda, *Rasāʾil*, I, p. 111–12; ed. Jolivet – Rashed, *Œuvres*, II, p. 25 Jolivet; transl. Ivry, p. 65 f.

[91] See J. Jolivet, «Pour le dossier du Proclus arabe: al-Kindī et la *Théologie Platonicienne*», *Studia Islamica* 49 (1979), p. 55–75.

[92] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 252.16 Flügel: «*Theologia*, i.e., on the Lordship (*K. al-Uṯulūǧiyā wa-hiya l-rubūbiyya*); cf. Endreß, *Proclus Arabus*, p. 52 ff.

THE KINDIAN TRADITION
THE STRUCTURE OF PHILOSOPHY IN ARABIC NEOPLATONISM

*Peter Adamson**

In his seminal 1988 study, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Dimitri Gutas discusses an apparently inexplicable passage in Avicenna's autobiography. In this passage, Avicenna says that he was unable to understand Aristotle's *Metaphysics*, despite repeated re-readings, until he read al-Fārābī's treatise on the aims of the *Metaphysics* – a treatise that strikes the modern reader as cursory and even banal.[1] Gutas suggests that the reason the treatise was so helpful to Avicenna was al-Fārābī's claim that the *Metaphysics* primarily deals with being as such, rather than God and the other immaterial principles.[2] Of course the *Metaphysics* does discuss God, because God is the first principle of being. But it is not a work of theology. Why might Avicenna have found this remark to be such a revelation? Gutas' answer is that Avicenna had previously tried to understand the *Metaphysics* first and foremost as a work of theology, because of his exposure to a tradition of thought prominent in the Eastern part of the ʿAbbāsid empire, a tradition that can be traced back to the 9th century thinker al-Kindī.

* I am very grateful to the Leverhulme Trust for its support during the period in which this article was written.

[1] This is to assume that the text we have, entitled *Fī l-aġrāḍ al-ḥakīm*, is the one referred to by Avicenna. For the text see al-Fārābī, *Rasāʾil*, Daʿira al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, Hyderabad 1926, no. 2; also F. Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, I–II, Brill, Leiden 1890–1892, for an edition and German translation. It is translated into English in D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical works*, Brill, Leiden 1988 (Islamic Philosophy and Theology, 4), p. 240–2.

[2] See Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 248–9. The relevant passage in al-Fārābī reads: «For most people prematurely imagine that the meaning and contents of this book are a discussion of the Creator, be He praised and exalted, and the intellect, the soul, and other things related to these, and [they imagine also] that the science of metaphysics and of God's unity (*tawḥīd*) are essentially (*bi-ʿaynihī*) one and the same. Therefore we find that most who study it become confused and lose their way, since we find that most of what is actually said in [the *Metaphysics*] has nothing to do with this purpose [sc. discussing God, intellect, etc.]. Rather what is specifically said about this purpose is only to be found in the eleventh treatise, which is given the symbol *Lām* [i.e. *Lambda*]».

I believe that Gutas was right to point to the significance of a group of philosophers who are the intellectual heirs of al-Kindī, and that he was right to contrast them to the Peripatetic movement taking place in Baghdad in the 10th century. I propose calling them collectively the "Kindian tradition".[3] The most obvious thinkers to include in this tradition are students who were taught by al-Kindī, or students of his students. We have information about two students of al-Kindī himself. The first is Aḥmad b. al-Ṭayyib al-Saraḫsī (born 218–222/833–837, died 286/899), a prolific author many of whose works have titles identical to works by al-Kindī.[4] The second is Abū Zayd al-Balḫī (died at an advanced age in 322/934), who is the main conduit for Kindian thought to the second generation of Kindians.[5] Unfortunately almost nothing of the philosophical works by al-Saraḫsī or Abū Zayd has been preserved, but what we do know of their thought confirms some degree of adherence to al-Kindī's general philosophical approach. Another associate of al-Kindī's was the famous astrologer Abū Maʿšar al-Balḫī, whose *Great Introduction to Astrology* is influenced by al-Kindī's cosmology.[6] In the second generation the most significant figure is Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-ʿĀmirī (died 381/992), a student of Abū Zayd and the author of numerous extant works in philosophy.[7] Abū Zayd was also the teacher of the mysterious Ibn Farīġūn, whom we know only as the author of a fascinating text entitled *Ǧawāmiʿ al-ʿulūm* (*Compendium of the Sciences*), which employs branch diagrams to divide

---

[3] This expression is intended to indicate not so much a body of shared philosophical doctrines – though it is possible to find doctrines that run through most of the authors in question, especially Neoplatonic metaphysical doctrines – as an overall approach to philosophy and a certain type of engagement with a range of other disciplines, as will be explained in what follows.

[4] On al-Saraḫsī see F. Rosenthal, *Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib al-Sarakhsī*, American Oriental Society, New Haven 1943 (American Oriental Series, 43), which collects all the extant testimonia and fragments.

[5] The most significant source of information about Abū Zayd is the historian Yāqūt b. ʿAbd Allāh al-Ḥamawī; see his *Iršād al-ʾarīb ilā maʿrifa al-ʾadīb*, ed. D. S. Margoliouth, Brill – Luzac, Leiden – London 1907, I–VII (E. J. W. Gibb Memorial Series, 6), I, p. 141ff. For an excellent study of Abū Zayd and several other of the philosophers discussed here, see E. K. Rowson, «The Philosopher as Littérateur: al-Tawḥīdī and his Predecessors», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6 (1990), p. 50–92.

[6] See my «Abū Maʿshar, al-Kindī and the Philosophical Defense of Astrology», *Recherches de philosophie et théologie médiévales* 69 (2002), p. 245–70.

[7] See E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988 (American Oriental Series, 70).

and describe all human knowledge.[8] The equally shadowy al-Isfizārī, a 4th/10th century Neoplatonic philosopher who has recently been rescued from total obscurity by David Reisman, may also be aligned with the Kindian tradition. He is at any event grouped together with al-Kindī in one hostile source.[9]

In addition to these figures there are authors who show the influence of al-Kindī by quoting his writings (typically without identifying him as the source). Here we may include Qusṭā b. Lūqā (ca. 205/820–300/912). He was not necessarily an adherent of al-Kindī's thought in general, but is important for our purposes here because his work on the division of the sciences probably depends directly on al-Kindī.[10] Also in this early period there is the Jewish philosopher Isaac Israeli (ca. 855–ca. 907), the author whose extant works show the greatest degree of direct influence by al-Kindī.[11] Somewhat later, we may also mention Miskawayh (died 421/1030), whose philosophical outlook is not unlike that of al-ʿĀmirī and who quotes al-Kindī in a work on ethics.[12] Finally, there are various other Neoplatonists of the 4th/10th century, whom I would not necessarily include in the Kindian tradition but who are nonetheless close to the Kindian paradigm in some respects. These include the Brethren of Purity (Iḫwān al-Ṣafāʾ)[13] and Abū Sulaymān al-Siǧistānī and his school.[14]

---

[8] A note in one of the manuscripts identifies him as a student of Abū Zayd's. On this work see the Habilitationschrift of H.-H. Biesterfeldt, *Die Zweige des Wissens: Theorie und Klassifikation der Wissenschaften in der Darstellung des Ibn Farīghūn*, Bochum 1985. I am very grateful to Dr. Biesterfeldt for making available to me a copy of this study.

[9] See D. C. Reisman, «Plato's *Republic* in a Newly Discovered Passage», *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), pp. 263–300; on al-Isfizārī see esp. p. 271–6, and on the link to al-Kindī see p. 271, cf. p. 275.

[10] See H. Daiber, «Qosṭā b. Lūqā (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6 (1990), p. 93–129.

[11] See A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli: a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford U. P., Oxford 1958 (Scripta Iudaica, 1).

[12] See the general study of M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Vrin, Paris 1970 (Études Musulmanes, 12). For the quotation from al-Kindī see C. Zurayk (ed.), Miskawayh, *Tahḏīb al-aḫlāq*, Al-Ǧamiʿa al-Amirkiyya, Beirut 1966, p. 156–7. This work is also translated by C. Zurayk as *The Refinement of Character*, American University of Beirut Centennial Publications, Beirut 1968.

[13] Their work most relevant in the present context is the 7th epistle, which includes a classification of the sciences. See M. Ġālib, *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ*, Dār al-Ṣādir, Beirut 1957, I–IV.

[14] On whom see J. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Brill, Leiden 1986 (Studies in Islamic Culture and History Series, 8).

Obviously tracing the full influence of al-Kindī on all of these thinkers would be a monumental task, one to be undertaken in a lengthy book, not a short article.[15] Here I will therefore focus only on one central aspect of the Kindian tradition, namely its treatment of the structure of philosophy itself, especially as this structure is presented in their works and comments on the division of the sciences.[16] This topic is apt for the theme of the present volume, since these philosophers' views on the structure of philosophy often emerge in the process of itemizing and organizing Greek philosophical works, and especially the Aristotelian corpus. Indeed the text which first sets out the Kindian view on these matters is al-Kindī's own *On the Quantity of the Books of Aristotle* (hereafter *Quantity*).[17] In this work al-Kindī, following the Alexandrian ordering of the Aristotelian corpus, divides Aristotle's works according to the main areas of philosophy, and thus incidentally supplies us with his view of how philosophy is structured.

---

[15] In my *al-Kindī*, Oxford University Press, New York 2007, ch. 1, I give a brief overview of the Kindian tradition and its distinctive characteristics.

[16] There is a substantial literature on this topic, and the Greek sources for Arabic divisions of the sciences. The most thorough study, which has been of great use to me, is C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, P. Lang, Frankfurt – Bern – New York 1985 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, 177). Other general discussions include: H.-H. Biesterfeldt, «Medieval Arabic Encyclopedias of Science and Philosophy», in S. Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000 (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 7), p. 77–98; Id., «Enzyklopädie und belles-lettres im arabisch-islamischen Mittelalter», in T. Stammen and W. E. J. Weber, *Wissenssicherung, Wissensordnung, und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, Akademie-Verlag, Berlin 2004 (Colloquia Augustana, 18); W. Heinrichs, «The Classification of the Sciences and the Consolidation of Philology in Classical Islam», in J. W. Drijvers and A. A. Macdonald (eds), *Centres of Learning: Learning and Location in Premodern Europe and the Near East*, Brill, Leiden 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 61); F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden 1970.

[17] *Fī kammiyya kutub Arisṭāṭālīs wa mā yuḥtāǧu ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa*. Edited with an Italian translation in M. Guidi and R. Walzer, «Studi su al-Kindī, I. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* VI 6 (1937–40), pp. 376–419. Also edited in al-Kindī, *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya*, edited by M. ʿA. H. Abū Rīda, Dār al-fikr al-ʿarabī, I–II, Cairo 1950–53, I, p. 363–84. On this work see A. Cortabarria Beitia, «La classification des sciences chez al-Kindī», *MIDEO* 11 (1972), 49–76, and now J. Jolivet, «L'*Épître sur la quantité des livres d'Aristote* par al-Kindī (une lecture)», in R. Morelon and A. Hasnawi (eds), *De Zénon d'Élée à Poincaré: Recueil d'études en homage à Roshdi Rashed*, Peeters, Louvain 2004 (Les Cahiers du *MIDEO*), p. 665–83. I will cite it from the section numbers used in the Guidi and Walzer edition.

According to al-Kindī, the highest division within theoretical philosophy (as opposed to practical philosophy) is a three-fold distinction between theological or metaphysical science, the intermediate sciences, and natural science. These sciences are prefaced by logic, which is seen as an instrument for the study of the three theoretical sciences. Thus al-Kindī writes:

> Aristotle's books are ordered, and the student must make his way through them, one after another (*ʿalā l-walī*) and following their order and arrangement, in order that he may thereby become a philosopher. After propadeutic science (*ʿilm al-riyāḍāt*) there are four types of books: the first of the four is the logical books; the second is the physical books; the third is those that deal with what may in itself dispense with the physical in order to persist, having no need of bodies, even though it exists together with bodies and is connected to them in some way; and the fourth deals with what has no need of bodies and is completely unconnected to them.[18]

The threefold division of theoretical science goes back to Aristotle himself, who says:

> *Metaphysics* E 1, 1026 a 13–19 (Ross trans.): Physics deals with things which exist separately but are not immovable, and some parts of mathematics (τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια) with things which are immovable but presumably do not exist separately, but as embodied in matter; while the first science deals with things which both exist separately and are immovable. (...) There must, then, be three theoretical philosophies, mathematics, physics, and what we may call theology (θεολογική), since it is obvious that if the divine is present anywhere, it is present in things of this sort.

This passage from the *Metaphysics* licenses al-Kindī's claim that the parts of philosophy are differentiated in terms of the ontological status of their objects. According to the resulting division of philosophy, which also appears in the late Greek tradition,[19] there are three kinds of philosophical inquiry, into (a) the corporeal, (b) the incorporeal that may be connected to body, and (c) the completely incorporeal.

Obviously the first of these (a) is physics and in general the physical sciences. The last (c) is metaphysics, which must accordingly be understood as the study of immaterial principles rather than as the study of being as such. This – along with the assumption that only divine

---

[18] *Quantity*, § II.
[19] See Hein, *Definition und Einteilung*, p. 163ff.

things are immaterial, an assumption I believe al-Kindī would have found at least plausible[20] – yields the aforementioned assimilation of metaphysics to theology. (In al-Kindī this assimilation is perhaps most evident in the opening lines of his work *On First Philosophy*, where he says that "first philosophy", i.e. metaphysics, is the study of the First Cause, i.e. God). What about (b) the intermediate science? For Aristotle this science is mathematics, but al-Kindī vacillates on the question. In *Quantity* itself, he is clear that psychology is the intermediate science that studies things that may or may not be connected to matter (§ III 9).[21] This is also his view in a short work, preserved only in Latin, entitled *On the Five Essences*.[22] But elsewhere, al-Kindī follows the traditional Aristotelian line, and identifies mathematics as the intermediate science.[23] This is also the line taken by other authors mentioned above,

---

[20] An obvious possible exception would be the human soul. But al-Kindī explicitly says that its nature is derived from that of God, notably because is it a «separate», that is immaterial, substance. See his *al-Qawl fī l-nafs* (*Discourse on the Soul*), in *Rasāʾil*, I, p. 272–80, especially p. 273.4–7: «the soul is simple … its substance from the substance of the Creator … this soul is separated from this body, different from it, and its substance is a divine, spiritual substance».

[21] See Hein, *Definition und Einteilung*, p. 174, Guidi and Walzer, «Uno scritto introduttivo», p. 378–9.

[22] See A. Nagy, *Die philosophische Abhandlungen des Jaʿqūb ben Isḥāq al-Kindī*, Aschendorff, Münster 1897, p. 29, emphasis added: «Rerum enim quaedam sunt quae non differunt ab hyle (scil. non sunt nisi hyle) et aliae sunt quarum constitutio est per hyle (scil. quae sunt per ea quae sunt ex hyle) et sunt separatae et non conuinctae (scil. cum hyle) et aliae sunt quibus non est continuitas cum hyle penitus. Res uero quae ab hyle non differunt penitus sunt substantialia siue corporea. Et res quibus non est continuitas cum hyle penitus sunt diuina, sicut theologica. *Et ea quae non sunt coniuncta cum hyle sunt sicut anima*». The Latin text is reprinted in al-Kindī, *Rasāʾil*, II, p. 9–35.

[23] He does so in a fragment reported by Ibn Nubāta, which gives the sequence physics, mathematics, theology (*al-ʿilm al-ṭabīʿī, al-riyāḍiyyāt, ʿilm al-rubūbiyya*); see Hein, *Definition und Einteilung*, p. 165–6. In *On First Philosophy*, al-Kindī gives figure (*šakl*) as an example of something immaterial that exists together with matter; see R. Rashed and J. Jolivet (ed. and trans.), *Œuvres Philosophiques & Scientifiques d'al-Kindī. Volume 2. Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 29), p. 21. On mathematics in al-Kindī, see G. Endreß, «Mathematics and Philosophy in Medieval Islam», in J. P. Hogendijk and A. I. Sabra (eds) *The Enterprise of Science in Islam. New Perspectives*, MIT Press, Cambridge, MA – London 2003 (Dibner Institute Studies in the History of Science and Technology), p. 121–76, at p. 127–31, and D. Gutas, «Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī», in R. Arnzen and J. Thielmann (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea.* Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science dedicated to Gerhard Endreß on his sixty-fifth birthday, Peeters, Leuven 2004, p. 195–209.

like Qusṭā b. Lūqā[24] and Ibn Farīġūn;[25] but the orthodox division is a commonplace of the Greek inheritance, and appears also in authors such as al-Fārābī and even Avicenna.[26]

What is more distinctive about the Kindian tradition can be seen by considering the following question: given that the three kinds of theoretical philosophy study mutually exclusive objects, what connects the three parts into a unified whole? The standard Aristotelian answer to this question is that one science may provide the principles of another science. For example, metaphysics establishes the principles used in mathematics, so that mathematics is subordinate to metaphysics. Thus it is the *subordination* of the sciences that unifies Aristotelian theoretical philosophy, and establishes the correct order in which these sciences are to be studied. Lower sciences are more primary for us, and are studied first; the higher sciences are reached later, but provide the principles that give the lower sciences their ultimate justification. In such a scheme, the possession of a lower science is perfected only when one sees how it fits into philosophy as a whole, because this is how one comes to see the justification of its principles.

The topic of the subordination of the sciences receives a detailed treatment by some figures in the Arabic tradition, especially al-Fārābī, whose *Attainment of Happiness*[27] is devoted precisely to explaining how knowledge of the various sciences may be achieved, and how the

[24] See Daiber,«Qosṭā b. Lūqā», p. 108.13–16 (my trans.): «Philosophy is scientific or practical. Science (*al-ʿilm*) has three parts: one, called the lowest science, is the science of physics, the science of things that have matter. The second, middle, science is the science of mathematics, the science of what is immaterial but exists in matter (*ʿilm mā laysa bi-ʿunṣur mawǧūd fī ʿunṣur*). The third, highest science is the science of metaphysics or of theology: an investigation of the oneness (*waḥdāniyya*) of God, may He be exalted».

[25] Fol. 72b, which divides theoretical philosophy as follows: «(1) Knowledge of the divine (*ʿilm ilāhī*), [which] studies intellectual things (*ašyāʾ maʿqūla*). (2) Mathematics (*al-taʿlīmī*) has to do with imaginary things (*ašyāʾ wahmī*); mathematics (*al-riyāḍī*, which here is apparently synonymous with *al-taʿlīmī*) investigates imagined things (*ašyā mawhūma*) that have to do with quantity and quality in bodies, both high and low [i.e. heavenly and sublunary bodies], and what is with them and in them (*wa mā ʿalay-hā wa fī-hā*)… (3) Physics (*al-ʿilm al-ṭabīʿī*), [whose] subject is a body stable in being (*mawḍūʿ ǧism ṯābit al-anniyya*)». Here I translate the Arabic edition of Biesterfeldt, *Zweige des Wissens*. The reference to quantity and quality under mathematics provides a link to al-Kindī's remarks in *Quantity* (see Hein, *Definition und Einteilung*, p. 186–7).

[26] See again Hein, *Definition und Einteilung*, p. 163 ff.

[27] Al-Fārābī, *Taḥṣīl al-saʿāda*, Daʾira al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, Hyderabad 1926. Trans. in M. Mahdi, *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, Free Press of Glencoe, New York 1962 (2nd ed. Cornell U. P., Ithaca 2001). Cited by section numbers from Mahdi's translation, followed by page and line numbers from the Arabic edition.

sciences interrelate. He explains at the outset (§ 4, p. 3.17 ff.) that different sciences have different principles. Within each science we begin with what is primary for us (« the principles of instruction, *mabādiʾ al-taʿlīm* », § 5, p. 4.18) and work towards what is primary to the science, i.e. the axioms of that science (« the principles of existence, *mabādiʾ al-wuǧūd* », § 5, p. 5.1). A similar methodology holds for the relation between sciences: we begin with the sciences that are primary for us (al-Fārābī identifies mathematics as the most primary in this sense) and move to those that are primary in themselves. Progress through the sciences brings us from one "genus of existents" to another. For example we go from mathemathical to physical sciences by studying objects of increasing levels of materiality: one « continues thus towards the things wherein number and magnitude inhere, yet that which can be intellected in them does not become intelligible except by progressively greater reference to the material » (§ 12, p. 10.13–14, Mahdi trans.).[28] Similarly, study of the heavenly and animal bodies leads naturally to the study of metaphysics (*ʿilm mā baʿd al-ṭabīʿiyyāt*, § 16, p. 12.19), since immaterial objects are the principles of being for these things. And this leads further on to the study of the purely immaterial, or metaphysical principles, which are the causal principles for psychic and material things (§ 19). There is no radical disjunct between the sciences. Al-Fārābī speaks, for example, of using what has been demonstrated in physics to provide principles of instruction in metaphysics (§ 19, p. 14.19–15.1). All of this depends heavily on al-Fārābī's reading of the *Posterior Analytics*, which explains that one science can provide the principles for another science (see especially *Post. An.* I 7).

By contrast, the Kindians do not present the different philosophical sciences as being subordinated in this fashion. Instead, they tend to see the parts of philosophy as *autonomous*. This comes out most clearly in various works by later Kindian authors which present philosophy as a sum of independent parts, without trying to explain the organic interrelation of these parts. Perhaps the most striking example is the aforementioned *Compendium of the Sciences* by Ibn Farīġūn, whose branch diagrams lend themselves to such a division of philosophy into isolated parts. But the autonomy of the sciences is also tacit in al-ʿĀmirī's *Kitāb*

[28] This allows al-Fārābī to rank the mathematical sciences themselves in terms of pedagogical primacy (arithmetic, geometry, astronomy, music, mechanics, with the last having to do with things that cannot exist without matter).

al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām, which includes a section that classifies philosophical and non-philosophical sciences.[29] Al-ʿĀmirī does not explain how these sciences interrelate – like Ibn Farīġūn, he simply remarks that some of them are of a higher rank than others (see further below on the special status of the religious sciences). At one point he even speaks of certain people being instinctively drawn to certain sciences rather than others, and of the importance of choosing the right science to master.[30] This would seem to be the very opposite of insisting that mastery of any one science requires mastery of them all.

To be sure, as we have already seen al-Kindī himself is aware that the sciences have a proper order. He also knows that some sciences should somehow provide the principles for other sciences.[31] But he never gives any explanation of how, if at all, this is to be achieved. There are two reasons for this, one historical, the other philosophical. The historical reason is that al-Kindī was not, it seems, able to read Aristotle's *Posterior Analytics*, which was only later translated into Arabic.[32] As mentioned above, the *Posterior Analytics* provides the conceptual

[29] *Kitāb al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām*, ed. A. Ġurāb, Dār al-Kātib al-ʿArabī, Cairo 1967. On this work see H.-H. Biesterfeldt, «Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī und die Wissenschaften», *Zeitschrift der deutschen mogenländischen Gesellschaft* Suppl. III 1 (1977), p. 335–41. The first section (*faṣl*) on the classification of the sciences has been translated in F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Routledge & Kegan Paul – University of California Press, London – Berkeley 1975 (The Islamic World Series), pp. 63–70.

[30] *Iʿlām*, p. 86.1–9, cf. Rosenthal, *The Classical Heritage*, p. 64. He may mean, for instance, religious sciences as opposed to philosophical sciences, rather than, say, mathematics instead of physics. But as we will see below, such eclectic tolerance of various disciplines as independent options is also characteristic of the Kindian tradition.

[31] For example, in his work *On Tides* (*Fī l-ʿilla al-fāʿila li-l-madd wa-l-ǧazr*): «Every art (*ṣināʿa*) has principles, and its principles are made manifest through [the principles] proper to another science» (al-Kindī, *Rasāʾil*, II, p. 133.2–3). And again, in his *On Why the Higher Air is Cold* (*Fī l-ʿilla allatī la-hā yabrudu aʿlā al-ǧaww*...): «the sciences... are ordered (*murattaban*): the first, then the second, then the third, until the last of the sciences is reached. For the second cannot be grasped until one already knows the first (*illā baʿd ʿilm al-awwal*), and the third cannot be grasped until one already knows the second. Thus the science of philosophy, which is the "art of arts and the wisdom of wisdoms", is ordered: the first, then the second, then the third. And it is ordered like this until the utmost (*aqṣan*) of its sciences, namely the science of divinity (*ʿilm al-rubūbiyya*). So no one achieves knowledge (*ʿilm*) who proceeds to it directly and does not know that [sc. the prior science] first, contrary to what many people think: that anyone can achieve any knowledge he wants, whenever he wants to, before all other knowledge» (*ibid.*, II, p. 92.10–16).

[32] The *Fihrist* reports that Ḥunayn himself translated part of it into Syriac, and his son *Isḥāq* translated all of it into Syriac, but it was Abū Bišr Mattā who translated this full Syriac version into Arabic; see F. E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968 (Monographs on

machinery that underlies the subordination of the Aristotelian sciences: specifically, it shows how syllogisms in one science can make use of premises established in another science. Without access to this work, al-Kindī could do no more than pay lip service to the notion that the sciences must build upon one another, because he had no systematic conception of what it would mean for one science to provide the principles of another science.

This would still not explain why later Kindians, who did have access to the *Posterior Analytics* in Arabic,[33] continued to hold to a conception of philosophy in which the various sciences are autonomous. To understand this, we need to turn to a deeper, philosophical explanation: for the Kindians, the various sciences have radically distinct methodologies, which cannot be integrated. This position is expressed by al-Kindī in his most famous work, *On First Philosophy*:[34]

> Perception is actually two things: sensible perception and intellectual perception, because things are either universal or particular. By the universal I mean the genera that belong to species, and the species that belong to individuals. And by particulars I mean the individuals that belong to species. Particular individuals are material and fall under the senses. On the other hand genera and species do not fall under the senses, and are not perceived through sensory perception, but rather fall under one of the powers of the complete, that is human, soul, which is called the human intellect. Since the senses perceive individuals, all of the sensibles that are represented in the soul belong to the power that uses the senses. On the other hand every species concept, and what is above species, is not represented by the soul using an image, because every image is sensible.

Mediterranean Antiquity), p. 17. On the reception of the *Posterior Analytics* in Arabic see M. E. Marmura, «The Fortuna of the *Posterior Analytics* in the Arabic Middle Ages», in M. Asztelos *et al.* (eds), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy, Helsinki 24–29 August 1987, I–III, Yliopistopaino, Helsinki 1990 (Acta Philosophica Fennica, 48), I, pp. 85–103.

[33] Indeed, al-ʿĀmirī is said to have written a commentary on it: see Rowson, *A Muslim Philosopher*, p. 13. An epitome (*Muḫtaṣar*) is ascribed to al-Saraḫsī; see Rosenthal, *Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib al-Sarakhsī*, p. 54. By the time of Iḫwān al-Ṣafāʾ, the *Posterior Analytics* has come to take pride of place in the Aristotelian logical corpus: see their *Rasāʾil*, 7th epistle, I, p. 268.14–16. With regard to al-Kindī himself, it should be borne in mind that he certainly knew some ideas from the *Posterior Analytics* indirectly, via the Alexandrian tradition. A prominent example is his reference to the four questions of *Post An.* II 1 at the outset of his *On First Philosophy*.

[34] Rashed and Jolivet, *Œuvres*, p. 19.17–24.

Nor is this an isolated passage; there are similar sentiments to be found throughout his corpus, including in *Quantity* itself:

> The stable, true, complete knowledge within the science of philosophy is knowledge of secondary substance. Secondary substances are those the knowledge of which is unceasing, due to the stability of what is known and its not being subject to change or flux. One can only reach [secondary substances] through the knowledge of primary substance. Sensory knowledge is the knowledge of primary substance, and is in flux due to the uninterrupted flux of its object (which ends only when the [object] is wholly destroyed in its substance), or because of the multiplicity of sensible substance and multiplicity in number.[35]

According to these passages, there are two human faculties, sensation and intellect, corresponding to two distinct realms of objects, sensibles and intelligibles. Given that al-Kindī identifies the latter with Aristotelian species and genera, one might expect him to have an empiricist position like that of Aristotle. According to such a position, we would come to grasp intelligibles (i.e. universals) after having perceived sensible objects and noticed that they may be grouped under a certain class. But this is not al-Kindī's view – unsurprisingly, since Aristotle's own empiricism regarding our grasp of universals emerges most clearly at the close of the *Posterior Analytics*. Rather, al-Kindī specifically warns against using the methods appropriate for intellectual disciplines (like mathematics) to study the physical world.[36] There is, in al-Kindī's epistemology, an

[35] Guidi and Walzer, «Uno scritto introduttivo», § V, p. 395.17–21. See also al-Kindī's *On Sleep and Dreams*: «Thus in [the soul] the form is nothing distinct from or other than it [sc. the soul]. Rather, in that state, that form is perceived through [the soul's] essence. It is likewise with [the soul's] intelligible object. For it is nothing else than its faculty that is called intellect, since when we speak of something 'sensible' we mean particulars, and when we speak of something "intelligible" we mean species and what is above species, up until the highest genus. The faculty that perceives the sensible and is shared by all animals [is the one that perceives] the forms of individual things – I mean the particular forms, which are color, shape, taste, sound, odor, and touch, and the like, among the forms possessed by matter. The power that perceives the intelligible, which is existent [only] in man, perceives the species of things, their differences and what is attached to them» (al-Kindī, *Rasāʾil*, I, p. 302.1–9). Also his *On Intellect*: «[Aristotle] says that forms are of two types. One of these two forms is material, and falls under sense. The other is essentially immaterial, and falls under intellect; and these are the species of things and what is above [species]» (*ibid.*, p. 354.2–4).

[36] See *On First Philosophy*, in Rashed and Jolivet, *Œuvres*, p. 23.15–25.2. Cf. Qusṭā b. Lūqā's remark (ed. Daiber, p. 110) that we use intellect (*ʿaql*) to do mathematics, not the senses.

unbridgeable gap between sensation and intellection.[37] This "epistemic gap" goes hand in hand with an autonomous presentation of the sciences. In particular, we can now see that physics (the objects of which are sensible) and metaphysics (the objects of which are immaterial) must be wholly isolated from one another, because they do not even employ the same cognitive faculties.

Commitment to this epistemic gap is one of the most striking common features of the Kindian tradition. It runs throughout the extant corpus of Isaac Israeli, who says numerous times that the intellect functions by looking to itself, and not by drawing on sense-perception.[38] Al-ʿĀmirī, in *Kitāb al-Iʿlam bi-manāqib al-Islām*, says that « natural science deals with sensually perceptible physical objects », whereas « the purposes of metaphysics can only be grasped through the power of pure reason ».[39] As we have already seen, Ibn Farīġūn's initial division of theoretical science is between sciences that study intelligible objects, imaginary objects, and bodies. Later, in his discussion of metaphysics, he says that metaphysics « investigates its object by means of the faculty of intellect alone, without any recourse whatsoever to the faculties of sense perception and imagination (reading *wa-l-wahm*) », that « whatever is not affected by bodies and acts of imagination in being perceived [is perceived] through the intellect only (*bi-l-ʿaql al-muǧarrad*) », and that metaphysics is « by means of premises based on the intellect (*min muqaddimāt ʿaqliyya*), and not on sense-perception or imagination ».[40]

An even more explicit affirmation of the epistemic gap is to be found in Miskawayh. In his little studied treatise *On Soul and Intellect*,[41] Miskawayh replies at length to a question about the relationship between sensation and intellection. His reply reads in part as follows:

---

[37] I develop this argument further in ch. 5 of my *al-Kindī*, and discuss an anomalous passage that does uphold a more empiricist position: the beginning of al-Kindī's *De Radiis*, which is extant only in Latin. For this text see M.-T. d'Alverny and F. Hudry, « Al-Kindī. *De Radiis* », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 61 (1974), p. 139–260.

[38] See for example § 4 of his *Book of Definitions*, translated at Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, p. 35; see further pages 89 and 91 for relevant fragments from his *Book of Substances*. There is however a rudimentary account of intellectual abstraction from sensation in the *Book of Definitions*; see *ibid.*, p. 37.

[39] Rosenthal's translation, p. 66–67. Compare Avicenna's complaint about the aforementioned al-Isfizārī that he practiced philosophy only by introspection (*naẓaruhū fī-hā bi-nafsihī*): see Reisman, « Plato's *Republic* », p. 275.

[40] These translations are from Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 246–7.

[41] Ed. in M. Arkoun, « Deux épîtres de Miskawayh », *Bulletin d'Études Orientales* 17 (1961–2), p. 7–74. Following passage at p. 12.7–13.10 in the Arabic pagination.

> Sensation does have perception (*naẓar*) of the universals, but intellect has a different perception [of them] which is proper (*ḫāṣṣ*) to it, and which it does not have in virtue of the relation [that it has to sensation], nor from the starting-points of the sensibles, and this must not be overlooked or forgotten. So when we do this [i.e. use sensation to perceive universals], we do attain some of the intelligibles, I mean the universals of things taken from the senses by gleaning them from particulars (*bi-iltiqāṭihā min al-ǧuzʾiyyāt*), but we neglect the noble intelligibles that are the simple foundations (*basāʾiṭ*) and essences of things, which are not [perceived] through anything sensible and are not taken from the senses, as Aristotle and his commentators make clear in their books. [...].[42] It is clear from the discussion of the wise men on this topic that the intellect has an act that is proper to it, I mean the sort of perception that does not take its starting-points from the senses. And with this sort of perception, the intellect grasps the universals of the sense-objects without the senses knowing that it has grasped and intellected them. Regarding this grasp it has of them, it would be dubious to say that it only takes those universals from [the senses], yet to say regarding its knowledge that it knows and grasps them, but knows it [sc. the fact that it knows and grasps them] neither from sensation nor from anything else. If this were the case, then it would grasp every knowledge through a further knowledge, and this would lead to infinity, which is absurd. Thus the intellect knows these things and knows that it knows them, and this second knowledge, I mean that through which it knows that it knows, is the essence of the intellect, and does not need anything else besides itself (*ḏāt*) in its grasping, except its grasping that it has grasped. Therefore the intellect, what intellects, and what is intellected are the same thing, with no otherness in it.

In these remarkable lines, Miskawayh seems to be defending a position like al-Kindī's against a more faithfully Aristotelian position (despite the appeal to Aristotle and his commentators). He admits that there is an extent to which the intellect can learn from sensation, through abstraction of universals. But the "proper" activity of intellect is isolated from sensation, and consists in the intellect's coming to grasp its own essence or itself (*ḏāt*). Furthermore, it would seem that some intelligibles (the "essences of things", perhaps as opposed to universals of sensible accidents, like "red") can only be grasped through this sort of pure introspection. Miskawayh is clearly aware of the abstractionist empiricism of the Aristotelian tradition, in a way that al-Kindī perhaps

[42] To save space I omit p. 12.14–21, which refers us to Themistius' paraphrase of the *De Anima* and asserts that «rightness of perception (*mustaqīm al-naẓar*)» is direct intellection «without the intermediary of sensation».

was not. Yet he is explicit in denying that such abstraction provides the starting-points for intellection proper.

So far, then, I have indicated a closely knit set of commitments that unites the Kindian tradition: a conception of theoretical philosophy as composed of autonomous sciences, with different methods and even different epistemologies, because the different sciences are the exercises of different faculties of soul. In closing, I would like to suggest that all of this is connected to another striking feature of the Kindian tradition: its eclecticism. Al-Kindī sets the tone for subsequent Kindians with the astonishing range of topics discussed in his corpus. Much of this corpus is of course lost, but the list of his writings in Ibn al-Nadīm's *Fihrist* attests to al-Kindī's interest in sciences ranging from theoretical philosophy (including a wide range of mathematical topics) and ethics to the natural sciences (including medicine and astrology), theological apologetic works, practical topics (there are extant works on perfumes and swords), and some works we might consider as *adab*, for instance collections of gnomological sayings. Indeed the *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma* praises al-Kindī as proficient in the *ādāb*, and justly remarks that he was skilled «in a range of arts and kinds of knowledge that are seldom gathered in one man».[43] Along similar lines, a perceptive article by Franz Rosenthal sees al-Kindī in his social context as a member of the caliphal court, who needed to be able to demonstrate proficiency in a wide range of refined arts.[44]

Despite this, al-Kindī's vast output was more narrowly philosophical than that of his students al-Saraḫsī and Abū Zayd. As Everett Rowson has remarked, the latter «placed himself as a *faylasūf* within a wide field of intellectual discourse, encompassing both the traditional sciences and *adab*; he was at once *faylasūf*, *ʿālim*, and *adīb*».[45] Rosenthal also remarks that al-Saraḫsī was more interested in the literary pursuits of *adab* than al-Kindī had been.[46] These broader interests included most prominently, in the case of both men, geography, which seems to have

[43] Ed. Dunlop, § 239.

[44] See F. Rosenthal, «al-Kindī als Literat», *Orientalia* 11 (1942), p. 262–88.

[45] Rowson, «The Philosopher as Littérateur», p. 66. Rowson, p. 62, counts at least a dozen titles on *adab* topics ascribed to Abū Zayd.

[46] Rosenthal, *Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib al-Sarakhsī*, p. 16. Rowson, «The Philosopher as Littérateur», p. 58, rightly points out that al-Saraḫsī was more involved with the court than was al-Kindī, which may account for some of the former's *adab* output, such as a work on the education of princes (*Kitāb ādāb al-mulūk*; see Rosenthal, p. 56).

been an abiding interest of the Kindians.[47] Not unrelated is their interest in foreign cultures and religions; from al-Kindī himself we have a famous report on the Sabians of Ḥarrān, quoted in the Fihrist from a report by al-Saraḫsī.[48] This is also a striking feature of al-ʿĀmirī's work, for example.[49] Miskawayh, as famous for his work as a historian as for his philosophy, also fits into the eclectic Kindian mold.

Finally, and perhaps most significantly, al-Kindī and his successors go beyond a conciliatory attitude towards Muslim theology, to actually using philosophy in the service of Islamic theological debate. Indeed in the Kindian tradition there is a blurry line, at best, between *kalām* and *falsafa*, whereas al-Fārābī for example, is very keen to draw this line, and draw it firmly. Rather than suggesting, as al-Fārābī and later Averroes do, that *kalām* is an apologetic enterprise related to philosophy as rhetoric and dialectic are related to demonstrative science, al-Kindī already uses philosophical ideas to expound the Qurʾān, defend creation ex nihilo, and engage in specific theological debates within Islam and against other religions.[50] Isaac Israeli follows al-Kindī by devoting several discussions to the special kind of causation exercised in divine creation.[51] Al-Saraḫsī may, like his master, have had Muʿtazilite leanings.[52] But it is in Abū Zayd and his followers, and in Miskawayh, that we find the strongest fusion between religion and philosophy.[53]

---

[47] See the section on geographical works in Rosenthal, *Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib al-Sarakhsī*, p. 58 ff.; Abū Zayd's has an extant treatise on geography entitled *Ṣuwar al-aqālīm* (see the entry on him in *EI*[2]). A work of geography may be the only extant treatise of Ibn Farīġūn apart from his *Ǧawāmiʿ*: for this hypothesis of Vladimir Minorsky see the comments of Biesterfeldt, *Die Zweige des Wissens*, p. 155–6.

[48] See Rosenthal, *Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib al-Sarakhsī*, p. 42 ff.

[49] He compares Islam to other religions in several works; see Rowson, *A Muslim Philosopher*, p. 8–9, 17. Rowson, p. 18, notes that he «probably inherited his interest in comparative religions from his master [Abū Zayd] al-Balḫī, who wrote a work entitled *Šarāʾiʿ al-adyān*, and al-Balḫī may in turn have been following the lead of his own teacher al-Kindī».

[50] See his *On the Prostration of the Outermost Sphere*, edited in Abū Rīda, *Rasāʾil*, I, p. 244–61, and again with French translation in Rashed and Jolivet, *Œuvres*, pp. 177–99. For his attack on the Christian doctrine of the trinity see A. Périer, «Un traité de Yaḥyā ben ʿAdī. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī», *Revue de l'Orient Chrétien* 3rd series, 22 (1920–21), p. 3–21. On al-Kindī and *kalām* see further my «Al-Kindī and the Muʿtazila, Divine Attributes, Creation and Freedom», *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003), pp. 45–77.

[51] See for example Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, p. 69–70, 82.

[52] See Rosenthal, *Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib al-Sarakhsī*, p. 35.

[53] Rowson, «The Philosopher as Littérateur», p. 83 calls Miskawayh «perhaps the best example from this entire period of a *faylasūf* who concerned himself equally with matters of religion and literature, not in separate compartments but in an integrated

All of this raises the question of why al-Kindī and the later Kindians were so untroubled by the problem that confronted al-Fārābī: how does genuine philosophical science relate to mainstream Islamic disciplines like grammar and the branches of religious knowledge (*fiqh, kalām, ḥadīṯ*, and the study of the Qurʾān and *sunna*)? The Kindians do not explain these disciplines as defective versions of philosophical sciences, or as historically less developed practices, as does al-Fārābī in his *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* (*Enumeration of the Sciences*) and *Kitāb al-ḥurūf* (Book of Letters).[54] On the contrary, they participate in these very disciplines alongside and even in the midst of their philosophical pursuits. I would like to suggest that this eclecticism is bound up with the autonomous understanding of the sciences that, as we have seen, runs through the Kindian tradition. In a system of subordinated sciences, every intellectual discipline must be justified by its place within the system. But understanding the sciences as autonomous will lead naturally to a more diverse, unsystematic output like that of the Kindians.

Contrast, for example, the handling of *kalām* by al-Fārābī and the slightly later al-ʿĀmirī. Al-Fārābī, as just mentioned, describes *kalām* as a dialectical version of the demonstrative art that is philosophy. Thus *kalām* finds a lower place than philosophy within a single, rigorously organized system, just as physics finds a lower place within the system of philosophy. By contrast, al-ʿĀmirī in his *Iʿlām* simply draws a parallel

intellectual stance». Al-ʿĀmirī's *Iʿlām*, already mentioned several times, defends philosophy's compatibility with religion, and he wrote several works on *kalām* topics, such as free will. See his *Inqāḏ al-bašar min al-ǧabr wa-l-qadar* and *al-Taqrīr li-awǧuh al-taqdīr*, both edited in S. Khalifat, *Rasāʾil Abū al-Ḥasan ʿĀmirī*, al-Ǧāmiʿa al-urdunniyya, Amman 1988, Nashi-i Danishgahi, Tehran 1996, at pp. 216–38 and 253–92, which draw on traditional philosophical concepts and terminology such as the Aristotelian classification of causes. Ibn Farīġūn's *Ǧawāmiʿ* contains material that is "theological" alongside material that is "philosophical", and indeed sees philosophy and "religious knowledge" (for instance, knowledge of the *ḥadīṯ*) as species of the same genus of *ʿilm*; see fol. 68a. Iḫwān al-Ṣafāʾ are also famous for their integration of religion and philosophy. The introductory section of their 7th epistle emphasizes the duality of human nature – the things of the spirit or soul vs. those of the body – and then says that because of this duality, man's "possessions (*qunya*) are also of two kinds, bodily, such as the wealth of this world, and spiritual, such as knowledge and religion (*al-ʿilm wa-l-dīn*)" (*Rasāʾil*, I, p. 261.8). Here "knowledge" is not to be taken as opposed to religion, but as allied with or including it: hence immediately following, the Iḫwān say that «through knowledge man attains the path to the afterlife (*ṭarīq al-āḫira*)» (p. 261.11).

[54] See further D. Gutas, «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Baghdād», *Der Islam* 60 (1983), p. 231–67. The relevant portion of the *Book of Letters* has just appeared in English translation, in M. A. Khalidi, *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge U. P., Cambridge 2005 (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

between the threefold structure of philosophy (physics, mathematics and logic, and metaphysics) and the threefold structure of the religious sciences (*ḥadīṯ*, *fiqh*, and *kalām*). Just as the three philosophical sciences are allowed to, and even must, operate independently of one another – according to their own rules, so to speak – so religious science is allowed to operate independently of philosophy.

In the next section of the *Iʿlām*,[55] al-ʿĀmirī does explicitly argue for the superiority of religious science (*ʿilm al-dīn* or *al-ʿilm al-millī*) over all other science, including philosophy. On the other hand, his position is not simply an inversion of the one we find in al-Fārābī, because religious science is not related to philosophical science in any systematic way. Rather its superiority is grounded in the fact that it has a different, and more important, purpose (*ġaraḍ*). He compares this to the superiority of the senses, within the human body, over fingernails and hair (p. 100.8–12). Religious science is superior to all other sciences for three reasons: first, all science is worthwhile insofar as it attains some good, and the good achieved by religious science (namely serving God) is the greatest of all goods (p. 105.5–10). Second, the benefit of religion is "universal" to all creatures, whereas other sciences have more restricted purposes, despite whatever value they may possess (p. 105.11–106.5). Third, and most important, «religious science is the foundation (*asās*) on which all other sciences are built», the source for «the first principles for every theoretical art (*al-awḍāʿ al-awaliyya li-kull ṣināʿa naẓariyya*)» (p. 106.6–7). While this seems to hold out the prospect of a more systematic grounding of philosophy in religion, al-ʿĀmirī does not develop his discussion in that direction. Rather he simply observes that divine revelation is subject to no doubt or error, and only religious science is intended to study this revelation. Thus it seems to be the unerringness of revelation that gives religious science its special status. It may even be the case that philosophy independently studies some of the same topics as religious science, but without the same degree of reliability.[56]

[55] The second *faṣl*, p. 99–107 in the Ġurāb edition.

[56] That this is the position of al-Kindī himself emerges from his discussion of prophecy in *Quantity*; see my «Al-Kindī and the Reception of Greek Philosophy», in P. Adamson and R. C. Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge 2005 (The Cambridge Companions), p. 32–51, at p. 47, and G. Endreß, «The Defense of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamische Wissenschaften* 6 (1990), p. 1–49, at p. 8. Here we should compare a report about Abū Zayd, which says that «he claimed that *falsafa* is compatible with the *šarīʿa*, and the *šarīʿa* is similar

This sort of conciliatory attitude towards Islamic intellectual activity, tied to a broad, unrigorous eclecticism, places the Kindians in the middle of a continuum. At one end of the continuuum are strict *falāsifa* like al-Fārābī and his Peripatetic colleagues in Baghdad, who cherish *falsafa* above all else and mostly restrict their activity to philosophical inquiry in the spirit of the Greeks.[57] At the other end are authors who are first and foremost practicioners of *adab*, albeit with some interest in *falsafa*. Here I have in mind such figures as al-Ǧāḥiẓ and al-Tawḥīdī. Indeed it is instructive to compare the latter's own work on the classification of the sciences, his *Risala fī l-ʿulūm* (*Letter on the Sciences*),[58] to the classifications produced in the Kindian tradition. Al-Tawḥīdī's approach is, like the Kindians, unsystematic and eclectic, with an emphasis on traditional Islamic disciplines. His *Risāla* is divided into sections on *fiqh*; the study of the Qurʾān, the *sunna* and the *ḥadīṯ; kalām*; grammar; logic; medicine; astronomy and astrology; mathematics; rhetoric; and a final discussion of Sufism, which is dignified with the designation of a branch of science or knowledge (*ʿilm*). Notice the extensive overlap of these categories with those dealt with by Ibn Farīġūn (in particular, Ibn Farīġūn also devotes space to the religious sciences, i.e. study of the Qurʾān etc.). If al-Tawḥīdī's *Risāla* is less the work of a philosopher than are the classifications by al-ʿĀmirī and Ibn Farīġūn, then it is only because he fails to devote a special discussion to the classification of *falsafa*. Yet he does, in passing, chastize those who believe that « logic provides no point of entry into *fiqh*, nor does philosophy have any connection with religion (*laysa li-l-manṭiq madḫal fī l-fiqh, wa lā li-l-falsafa ittiṣāl bi-l-dīn*) » (§ 4).[59] Though this suggests that the philosophical sciences might actually somehow support the religious sciences, this is not worked out in detail. Rather he refutes these opponents with the

to *falsafa*, and that one of them is a mother and the other a wetnurse ». See Rowson, « The Philosopher as Littérateur », p. 68.

57 Though the narrowness of the philosophical interests even at this end of the continuum should not be overestimated. Some of the relevant philosophers, such as Yaḥyā b. ʿAdī, were Christians who wrote apologetic theological works as well as works of strict philosophy.

58 See M. Bergé, « Épitre sur les sciences d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī », *Bulletin d'Études Orientales* 18 (1963/4), p. 241–300.

59 Another interesting echo of the Kindian attitude is that, immediately following, al-Tawḥīdī mentions in passing sensation and intellect as two alternative sources of knowledge of things (§ 6).

blunt assertion that «knowledge is more noble than ignorance» (§ 5). So again, there is no attempt to situate *kalām* relative to philosophy within a single system of knowledge.

The Kindians' commitment to the autonomy of the individual philosophical sciences has, as I have argued, its own philosophical basis in their epistemology. And this commitment makes it natural for them also to conceive of philosophy as a whole as autonomous from other disciplines. Just as logic, mathematics, physics, and metaphysics exist in peaceful isolation from one another, so do all these philosophical disciplines sit alongside others like grammar and *kalām*. But the autonomy of philosophy undoubtedly has a more mundane, practical advantage as well. As explained above, the Kindians put themselves forward as masters, or at least practicioners, of many if not all the existing fields of inquiry of their day. This eclecticism reaches its apotheosis in the all-inclusive *Compendium* of Ibn Farīġūn, but is a constant throughout the work of all the philosophers we have considered. And as generalists, it is advantageous for the Kindians not to have to face difficult questions about how their various activities could be reconciled.

This is particularly important when it comes to the question of how Greek science could be reconciled with the autochthonous Arabic and Islamic disciplines discussed in the last few paragraphs.[60] It is no coincidence, for instance, that it is Baghdad Aristotelians like Abū Bišr Mattā, al-Fārābī, and Yaḥyā ibn ʿAdī whom we find defending the primacy of (Greek) logic over (Arabic) grammar. Kindians, by contrast, stoutly defend the value of logic against its detractors, but seem happy to recognize the value of grammar without trying to order the two disciplines relative to one another. For the Kindians, any discipline that advances human knowledge is to be embraced, whatever its provenance – a principle we already find defended in the impassioned first section of al-Kindī's *On First Philosophy*. This irenic impulse is perhaps the most definitive feature of the philosophical tradition that al-Kindī inaugurated. The Kindians' irenicism did not succeed in endearing them to the opponents of *falsafa*.[61] And it may have prevented them

[60] The importance of this contrast between Greek and Arabic disciplines is clear from its use as an organizing principle in some encyclopedias of the sciences. It is behind the central contrast between the philosophical and religious sciences in al-ʿĀmirī's *Iʿlām*, for instance. It is also the explicit basis for the division of al-Ḫwārizmī's *Mafātīḥ al-ʿulūm*, on which see C. E. Bosworth, «A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: al-Khwārizmī's *Keys of the Sciences*», *Isis* 54 (1963), p. 97–111.

[61] For example, in the famous report of al-Sirāfī's dispute with Abū Bišr over the

from having a greater impact on the later philosophical tradition itself, by leading Avicenna to value the contribution of al-Fārābī over that of the Kindians. But for the modern reader the irenicism and eclecticism of the Kindian tradition lend it a special appeal. For as a result these authors, more than any others in the pre-Avicennan period, display the interweaving of *falsafa* with mainstream Islamic culture.

relative merits of grammar and logic, al-Sirāfī mocks al-Kindī and his writing style. See A. Amīn – A. al-Zayn (eds), al-Tawḥīdī, *al-Imtāʾ wa-l-muʾānasa*, Lağnat al-taʾlīf wa-l-tarğama wa-l-našr, Cairo 1939–1944, I, p. 127.5–128.8. For an English translation see D. S. Margoliouth, «The Discussion Between Abū Bišr Mattā and Abū Saʿid al-Sirāfī on the Merits of Logic and Grammar», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), p. 79–129, at p. 127–28.

THE TEXT OF THE ARABIC PLOTINUS
PROLEGOMENA TO A CRITICAL EDITION

Dimitri Gutas

1. *Introduction*

The Arabic translation of Plotinus's *Enneads* IV–VI was made during the first half of the ninth century AD and subsequently spread throughout the Islamic world in various forms and under different names: predominantly under the name of Aristotle – in that particular collection of Plotinian passages known in Arabic as the *Theology of Aristotle* – but also under the names of Plato, al-Fārābī, "the Greek Sage", and even anonymously.[1] Sporadic research on these Plotinian texts in Arabic, to which it has been customary to refer as the Arabic Plotinus source (AP), has been conducted in the West since the middle of the 19th century, but its pace has accelerated dramatically in the past few decades. In view of this heightened interest, it is deplorable that the main instrument for the study of this subject, a critical edition of AP, is still not available to the scholarly world.[2] There is accordingly no need to justify undertaking such an edition. In what follows I will

[1] There is considerable literature on this subject, presenting all the details of the complicated transmission with full bibliographies; there is no need to repeat it all here. Indispensable starting point is the lengthy entry « *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus* » in the *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Éd. du CNRS, Paris 1989, by M. Aouad, I, p. 541–90. More recent updates by C. D'Ancona (ed.), Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco"*, Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 4), p. 72–91, and Ead., «The Greek Sage, the Pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus», in R. Arnzen and J. Thielmann (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea.* Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science dedicated to Gerhard Endreß on his sixty-fifth birthday, Peeters, Leuven 2004, p. 159–76.

[2] The two editions of the shorter recension of the *Theology of Aristotle* by Dieterici (1882) and Badawī (1955), and the recent edition of its Book I and VII by D'Ancona (in her *La discesa dell'anima*), reproduce the most corrupt stage of the transmission of the text (as will be discussed below) and are not useful for the study of the questions about the text listed in the next paragraph.

remark on the editorial approach best suited to the peculiarities of the text and on some salient aspects of it.[3]

There is also hardly any need to reiterate the complexity of the transmission of the text from Greek into Arabic and later within the Arabic tradition. Despite the significant advances in recent research, virtually every aspect of the transmission remains unclear: the Greek tradition from which the translation was made; the precise nature of the Arabic translation itself and its relation to the Greek – to say nothing of the identity of the translator; the nature and author of the interpolations and omissions in the Arabic translation; the origin, sources, and dates and places of composition of the various texts that derive ultimately from the Arabic Plotinus source, including the different versions of the short *Theology*, the short and long recensions of the same, the Sayings of the Greek Sage, and the "theological" (divine science) text attributed to al-Fārābī; and the textual transmission, within Arabic, of the shorter and longer recensions of the *Theology* – to name but the most significant questions that need to be answered. Accordingly, an edition of AP must take into consideration the needs of all these questions and present itself in a way that would make it accessible to scholars working on all these problems. For the reasons that will be given below, the edition of the Arabic text must necessarily include, in addition to the Arabic text with its apparatus, an edition of the Greek text and its apparatus, an English translation of the Greek with philological annotation, and an English translation of the Arabic with philological annotation.

2. *Edition of the Greek Text*

The Greek edition of the passages from *Enneads* VI–VI that were translated into Arabic will follow the text and apparatus of the *editio maior* of Henry-Schwyzer (Paris 1959–73 = H-S[1]) and incorporate the corrections and improvements suggested in their subsequent *editio minor* and *corrigenda* (Oxford 1977–82 = H-S[2] and H-S[3]). It will also incorporate the suggestions of A. H. Armstrong in his Loeb translation, as

[3] I would also like hereby to invite colleagues, while thanking them in advance, to share with me any comments or suggestions they might have with regard to these remarks <dimitri.gutas@yale.edu>.

well as any other suggestions for emendations proposed by scholars.[4] Most significantly, however, it will incorporate the evidence from the Arabic translation in the Greek apparatus and, if the evidence strongly recommends it, in the text itself.

The evidence of the Arabic translation for the establishment of the Greek text appears to be important enough to justify the new edition. A preliminary sounding of the correspondence of some readings in the Arabic translation with the Greek offers the following results. (In the following examples Ψ stands for the lost Greek manuscript from which the Arabic translation was made. The remaining sigla are those of Henry-Schwyzer, H-S^{1}, Vol. 2, p. LV).

a) Agreement of Ψ with w (family of MSS AE)
IV 7, 13.18: ἀθανάτου διὰ θανάτου w Ψ (*vel* ἀθάνατον διὰ θάνατον?)
a2) Agreement of Ψ with A
IV 7, 15.11: αὑτῶν Ψ A^{ac} (*spir. mut.*) ExtD: αὐτῶν A^{pc}U Pe.-Mü.
IV 8, 1, tit.: τῆς^{2} om. Ψ A
IV 8, 1.38: αὐτῷ R(οὗ R^{2s}): αὐτὴν A(ῷ A^{1s}), Ψ *ut vid.*
a2) Agreement of Ψ with A^{1}
IV 7, 14.6: τὴν Ψ A^{1s}ERJUCMVD: *om.* AB
b) Agreement of Ψ with x (family of MSS BRJ)
IV 7, 14.8: καὶ^{3} om. Ψ x
c) Agreement of Ψ with U and t (family of MS U and family of MSS CMV)
IV 8, 1.41: σῶμα: τὸ σῶμα Ψ UC
d) Agreement of Ψ with modern editors and translators
IV 7, 13.16: εἰς τὰ ἐπίταδε *del.* Ki.* Bréhier, *non vertit Ar.*
IV 7, 13.17: ἐνεργείᾳ τοῦ Harder (*Gnomon* 4 [1928], p. 645), Armstrong, *Ar.*: ἐνεργεία (*actu* Fic.) νοῦ A^{pc}Cr*: ἐνέργεια (*appositio ad* 14 αὕτη H.-S.$^{1-2}$) νοῦ A^{ac} *supra* ι *add.* ʹ A^{3}) EUCMDPe.: ἐνέργειαν οὐ x: ἐνεργεία R^{2}mrg (om. νοῦ).

This evidence indicates that the Greek archetype from which the Arabic translation was made does not readily belong to any one known tradition in the extant Greek manuscripts but has common features with all of them indiscriminately and apparently at random (though in some respects it is closer to the tradition of MS A), and, in addition, it appears to contain readings, as apparently correctly conjectured by modern scholars, that are not extant in any known Greek manuscript. Furthermore, in at least one passage among those sounded in IV 7, 13

[4] For bibliographical references to these editions and translations see D'Ancona, *La discesa dell'anima*, p. 130 and the Bibliography.

– IV 8, 3, Ψ has a unique separative error that depends on a mistaken transcription into minuscule from an archetype in uncials:

IV 8, 1 *tit.*: ΚΑΘΟΔΟΥ *codd.*: ΚΑΘΟΛΟΥ Ψ

However, this does not mean that the Arabic translation itself was made on the basis of a MS in uncials because in at least two other passages in the sample texts sounded Ψ has two separative errors that depend on a mistaken reading of a MS in minuscule:

IV 8, 3.15: ἃ *codd.*: οὐ Ψ
IV 8, 1.9: ἔνδον codd.: εἶδον Ψ *ut vid.*

Taken collectively, this evidence provisionally indicates that the Arabic translation of Plotinus was made on the basis of a MS in minuscule, Ψ, deriving from a transliteration from an uncial archetype that is different from all the other transliterations from which derive the extant Greek MSS.[5] As such, it appears to represent a pre-minuscule textual tradition not attested elsewhere and accordingly may contain readings of importance to the establishment of the Greek text.[6] The readings of the Arabic translation, insofar as they reflect the Greek tradition and are not corruptions or variations strictly within the Arabic tradition, will be fully taken into account and entered in the apparatus or the text.

3. *Edition of the Arabic Text*

The various texts that collectively make the AP have been preserved in various forms and recensions. Historically the most popular among them, the short recension of the *Theology of Aristotle*, is extant in dozens of known manuscripts and doubtless in many others not yet identified or located.[7] By contrast, the pseudepigraph attributed to al-Fārābī exists

[5] For the significance of identifying discrete transliterations from uncials into minuscule in establishing the textual tradition see J. Irigoin, «Deux traditions dissymétriques: Platon et Aristote», in his *Tradition et critique des textes grecs*, Les Belles Lettres, Paris 1997, p. 149–90, and particularly, in reference to Arabic translations, p. 175–77 and the stemma indicated there.

[6] Use of the Arabic evidence for the establishment of the Greek text has been made sporadically in the past: see Aouad, «*Théologie d'Aristote*», p. 561. This needs now to be done methodically and consistently in order to arrive at better results.

[7] See Aouad, «*Théologie d'Aristote*», p. 545–6 for a statement of the state of the problem.

in only two, the sayings of the Greek Sage only in the Oxford MS Bodleian Marsh 539 and in indirect transmission in later anthologies, while the long recension of the *Theology of Aristotle* survives in seven fragmentary Judaeo-Arabic manuscripts in the Firkovitch and Geniza collections (Leningrad, Oxford, and New York),[8] and in a paraphrastic Latin translation of the original Arabic long version. The edition of each one of these parts of the AP will require attention to its own specific problems, but the greatest difficulty is presented by that of the short *Theology*. Not only it may be unfeasible to collect copies of all the known MSS, but it will also be impossible to locate and identify those yet unknown. However, preliminary research indicates that at least for the purposes immediately at hand (and perhaps even ultimately, though time and future research only will tell) it may not be necessary to do so. The reason is that we have two means with which to control somewhat the stages of the Arabic transmission of the text and which provide assurance about the reliability of its edition. These are the existence of the Greek text of Plotinus against which the readings in the Arabic MSS will be compared at every instance, and the availability of the long recension of the work which, insofar as it overlaps with the short, presents a frozen and early form of the common text. In detail, the situation presents itself as follows after initial soundings of the material.

Extant literature and my own researches led me to select four MSS for detailed examination. These are,

S Istanbul, AyaSofya 2457, dated 863/1459

D Damascus, Ẓāhiriyya ʿāmm 7785, dated 1085/1674 (later "corrected" from a representative of F)

P Princeton, Yahuda 1029, dated 1030/1621 (contaminated with readings from a representative of F)

F Paris, Bibliothèque Nationale de France, *suppl. persan* 1640 (XVth century?)

Comparison of the Arabic with the Greek original showed that the Arabic version in the Istanbul MS (S) is unquestionably closest to the Greek, and thus would appear to be the oldest version (rather than recension; this may have to be decided later when more evidence has

[8] See Aouad, « *Théologie d'Aristote* », p. 564–5. I am grateful to Lukas Mühlethaler for sharing with me his copies of the Judaeo-Arabic MSS and their transcription.

been analyzed) of the short *Theology*, while that of the Paris MS (F) is the one farthest removed from the Greek. The text of S is not available in print, though the English translation by Lewis in H-S[1] is based on it, even if not consistently. The text of F presents what I call the "Vulgate" version of the short *Theology*, and it is this version that is printed in the editions of Dieterici, Badawi, and D'Ancona (partial). The Damascus (D) and Princeton (P) MSS present versions intermediate between S and F. After being copied, D was "corrected" from a representative of the Vulgate version, while P was contaminated with readings from the Vulgate. Finally, the long recension of the *Theology* was apparently based on a version of the short from which S also derives, and is thus a further attestation of the priority, both in time and proximity to the Greek, of the version preserved in S. Some examples:

1) *Enneads* IV 7, 13.1: [πῶς] οὖν [τοῦ νοητοῦ χωριστοῦ] ὄντος = p. 4.13 Dieterici = p. 18.13 Badawi = p. 224.3 D'Ancona. The four MSS listed above read as follows the opening phrase:

S f. 111r: *ammā iḏā bāna ṣaḥḥa anna*;
D f. 8r: *ammā iḏā qad bāna wa-ṣaḥḥa anna*, where a second hand adds *baʿdu* interlinearly after *ammā* and crosses over the second *alif* of *iḏā* to read *iḏ*;
P f. 117v: *ammā iḏ qad bāna wa-ṣaḥḥa anna*;
F f. 399v: *ammā baʿdu iḏ qad bāna wa-ṣaḥḥa anna*
Given the Greek text, *iḏā* in the reading of S translates the genitive absolute of the Greek (ὄντος), with *ammā* probably reflecting οὖν; see *GALex*[9] 1, p. 165 § 3.1 (and last line for *ammā iḏā*) and 1, pp. 349–50 §§8, 12.[10] The wording in the later MSS, *ammā baʿdu, iḏ qad bāna* is impossible in context. First, *ammā baʿdu* cannot stand at the very beginning of a chapter, after just the chapter title; it has to be preceded by some kind of invocation, otherwise it would have no meaning. *Ammā baʿdu* (literally, "as for what comes next") assumes that something has just been said so that the translation « to proceed » (Lewis) can have meaning. Second, if al-Kindī did indeed revise the translation, as the opening lines of the work state, he would not have written *ammā baʿdu*; he does not use the formula at all: it is not used in *any* of the treatises collected by Abū Rīda; if anything, after the introductory remarks in which he salutes his addressee and wishes him well, al-Kindī most frequently uses some kind of phrase with "I/we say": I, p. 273 (*fa-aqūlu*), I, p. 353 (*fa-l-naqūl…fa-naqūlu*), II,

[9] G. Endreß and D. Gutas (eds), *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic.* Volume One, Brill, Leiden – New York – Köln 2002 (Handbook of Oriental Studies, I, 11).
[10] Pace D'Ancona, « Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus », *Arabic Sciences and Philosophy* 9, (1999), p. 47–88, p. 73, who says that the translator misunderstood the absolute genitive.

p. 48 (*fa-l-naquli l-ān*), II, p. 64 (*fa-naqūlu awwalan*), I, p. 194, I, p. 293, II, p. 103 (*fa-naqūlu*). Clearly *baʿdu* was added later in the transmission of the short *Theology* by someone who thought that a treatise should begin with *ammā baʿdu*.

Next, *iḏ qad* is also unlikely in context, for it is different from *iḏā*; it implies that something has just been accomplished in the preceding text. But at the very beginning of the first chapter of the Arabic text it cannot be said, «*Now* that it has been demonstrated and confirmed…» (Lewis; emphasis mine). *Iḏā*, on the other hand, is more generic: «Given that it is manifestly true that…». The readings of the MSS given above indicate this interpretation. S alone has the correct reading (with the exception that the scribe forgot to add <*wa-*> between *bāna* and *ṣaḥḥa*). P and D are halfway to the corrupt later form: D has *ammā iḏā*, as in S, thus manifestly deriving from a tradition close to that of the original version of the short *Theology*, but a second hand "corrected" the *iḏā* to *iḏ* and added *baʿdu* on the basis of the Vulgate version. P also omits *baʿdu* but reads already in its main text (and not as a later correction) *iḏ*. The Vulgate reading has what later became the standard (but corrupt) *ammā baʿdu, iḏ qad bāna*.[11]

2) *Enneads* IV 8, 1.2: (καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω) = p. 8.6 Dieterici = p. 22.3 Badawi = p. 229.11 D'Ancona. The readings in the MSS are as follows:

S f. 113r: *fa-akūnu dāḫilan fī ḏātī ḫāriǧan min sāʾir al-ašyāʾ*;
D f. 10r: *fa-akūnu dāḫilan fī ḏātī rāǧiʿan ilayhā min sāʾir al-ašyāʾ*, where a second hand adds interlinearly *ḫāriǧan* after *ilayhā,* and a third hand adds in the margin, to be inserted after *al-ašyāʾ, siwāyā fa-akūnu l-ʿilma wa-l-ʿālima wa-l-maʿlūma ǧamīʿan*;
P f. 119v: *fa-akūnu dāḫilan fī ḏātī rāǧiʿan ilayhā ḫāriǧan min sāʾir al-ašyāʾ*, where a second hand adds in the margin after *al-ašyāʾ, siwāyā fa-akūnu l-ʿilma wa-l-ʿālima wa-l-maʿlūma ǧamīʿan*;
F f. 401v: *fa-akūnu dāḫilan fī ḏātī rāǧiʿan ilayhā ḫāriǧan min sāʾir al-ašyāʾ*;
Fārābī:[12] *fa-akūnu dāḫilan fī ḏātī wa-rāǧiʿan ilayhā wa-ḫāriǧan min sāʾir al-ašyāʾ siwāyā fa-akūnu l-ʿilma wa-l-ʿālima wa-l-maʿlūma ǧamīʿan.*

Here again S is closest to the Greek, which it renders precisely: καὶ γινόμενος (*fa-akūnu*) τῶν μὲν ἄλλων ἔξω (*ḫāriǧan min sāʾir al-ašyāʾ*) ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω (*dāḫilan fī ḏātī*). The word *ḫāriǧan* was at one point changed to *rāǧiʿan ilayhā*, as in D, possibly in order to explain, or explain away, or even as an alternative rendition of, the original *ḫāriǧan*, which is not as easy to understand. A second hand, however, corrected *rāǧiʿan ilayhā* of D by writing over it *ḫāriǧan*, the original reading. In yet another stage, something like this corrected text in D was misread to mean that *ḫāriǧan*

[11] Pace D'Ancona who defends the Vulgate reading in «*Pseudo-Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition», *Oriens. Zeitschrift der internationalen Gesellschaft für Orientforschung*, 36 (2001), p. 78–112, p. 92.

[12] In his *Al-Ǧamʿ bayna raʾyay al-ḥakīmayn*, ed. A. Nader, Imprimerie Catholique, Beirut 1968, p. 109.

should be *added* to the text rather than substituted for *rāǧiʿan ilayhā*, and thus arose a text like that in P, *rāǧiʿan ilayhā ḫāriǧan*, which then appears in the standard Vulgate version of F. Al-Fārābī, who cites this passage from the Vulgate version, adds yet another phrase to the sentence at its end, *ašyāʾ siwāyā fa-akūnu l-ʿilma wa-l-ʿālima wa-l-maʿlūma ǧamīʿan.* This addition, which represents the final degradation of the originai text of AP in the short *Theology of Aristotle*, must have entered early in the tradition since it is already found in al-Fārābī, but it appears not to have been ubiquitous in the Vulgate version, for the representative of the Vulgate version among my sample MSS, F, does not have it. However, it must have been present in other copies because a later hand added it in the margins of both D and P.[13]

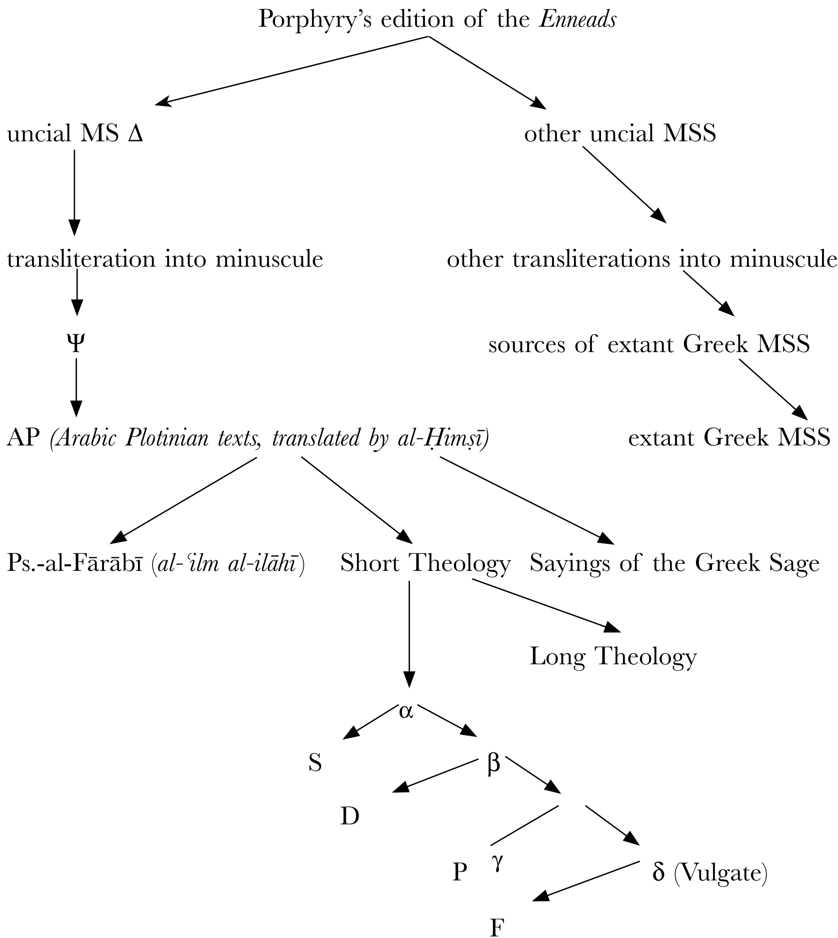
3) Finally, a very brief sample of the agreement of these MSS with the text of the long recension of the *Theology*. The corresponding Greek text is at *Enneads* IV 7, 1.17–19. Plotinus is talking about the mortality of bodies and their dissolution upon death into their constituent elements, «especially when soul, which reconciles the parts (φίλα ποιοῦσα, at line 14), is not present» (Armstrong). The first paragraph in the lines quoted below consists of an elaboration by the translator, not in the Greek, on the meaning of φίλα in line 14. Then the translation resumes with the next paragraph (*wa-naqūlu*). The text in S reads (f. 171v):

Fa-iḏā fāraqathu (ay al-nafsu l-badana) lam yalbaṯ an yatafarraqa fa-yaṣīru ilā l-ašyāʾi l-ūlā llatī minhā rukkibati l-hayūlā. Wa-naqūlu inna l-aǧsāma ʿiẓamun bi-annahā aǧsāmun fa-min aǧli ḏālika nqasamat wa-taǧazzaʾat aǧzāʾan ṣiǧāran.

The long *Theology* (MS Firkovitch II Hebr.-Arab. II 1198, f. 27v) has the same text with only the following variations: instead of *rukkibati l-hayūlā* it has, *turakkabu, wa-hya l-hayūlā wa-l-ṣūra*; and after *ʿiẓamun* (μέγεθος at l. 18) it omits *bi-annahā aǧsāmun fa-* (ἅτε σώματα ὄντα at l. 18). On the other hand, the other three MSS of the short *Theology*, DPF, show the following variations: they omit *fa-yaṣīru*, *al-ūlā*, and *al-hayūlā*, and add between *inqasamat* and *wa-taǧazzaʾat* (τεμνόμενά τε καὶ εἰς μικρὰ θραυόμενα), *wa-tarakkabat* (mistakenly and against the Greek; cf. the text in p. 122.3–6 Badawi who adds mistakes of his own). It thus appears that MS S and the long *Theology* are closer to the Greek and to each other, whereas the other MSS of the short *Theology* (DPF) show a degraded and interpolated text.

[13] This interpolation, completely unrepresentative of the text of AP but also of the Vulgate version of the short *Theology*, is found in all three editions of the Arabic. It is not clear where Dieterici and Badawī found this addition; Dieterici possibly in his secret MS of the Tabriz Waqf, which no one else has ever seen, while Badawī, who notes in his apparatus that only MSS S and the Cairo MS Ṭalʿat 334 do not have the phrase, implies that all the other MSS he used do, which is not correct, since among those other MSS there is to be found also the Parisian MSS F and B, which do not have it, as I verified. D'Ancona was apparently misled by al-Fārābī into following Dieterici and Badawī and not trusting the superior MS S.

On the basis of these preliminary soundings of both the Greek and Arabic traditions, there emerges a picture of the transmission of the *Enneads* from Greek into Arabic and within the Arabic tradition which could be represented by the following stemma – a picture, I must emphasize, that is necessarily provisional. It should also be stressed that the stemma indicates the lines of *transmission* of the various texts that make up the AP and not the direct affiliation of the MSS in question; Capital Greek letters indicate lost Greek MSS and lower case Greek letters represent stages in the Arabic tradition of gradual remoteness from the original short *Theology*, with each of the four specific MSS being a representative of its respective stage.



Under these circumstances, it will be possible to establish the text of the short *Theology* at stage α of its transmission, and through both α and the long *Theology*, the original text of the short *Theology*; this will be the purpose of the edition. As for the texts of Ps.-al-Fārābī and the Greek Sage, because they are based on a much scantier MS tradition their edition does not present the complexity of the short *Theology* and can be controlled only through comparison with the Greek. This original text of the short *Theology*, together with the editions of the texts of Ps.-al-Fārābī and the Greek Sage, will constitute what can be plausibly reconstructed of the AP as it left the hands of the translator.

4. *Annotated translations of the Greek and Arabic texts*

The compact, often elliptical and grammatically incomplete, and on occasion turbid and obscure style of Plotinus was well known already to his entourage and immediate posterity. Porphyry called it, charitably, «concise and densely thought (πολύνους), and succinct, being more full of ideas than words» (*Life*, 14). Eunapius, more objectively, called his style «skewed and enigmatic (τῷ λοξῷ καὶ αἰνιγματώδει τῶν λόγων, *Vitae Soph.*, pp. 456–7)», by «skewed» apparently referring to its being both ambiguous and strange. Longinus, ever the harsh critic, called the copies in his possession, which were actually based on Plotinus's own autographs (as Porphyry informs us), «half-finished (ἡμιτελῶς)», «more than a little defective (οὐ μετρίως διημαρτημένα)», and (mistakenly) thought that these imperfections were due to scribal errors (*Life*, 19–20). Porphyry may well have tried to offer justifications for this astonishing anomaly[14] in somebody of Plotinus's level by saying that his eyesight was poor or that he could not bear to re-read what he wrote (*Life*, 8), but the fact remains that Plotinus had a problem in expressing himself in Greek. This may have been due to some insufficiency in his education: he could neither write Greek properly nor spell (*Life*, 8), and Porphyry, himself not a native speaker of Greek, had to «correct» (διορθοῦν, *Life*, 7, διόρθωσιν, *Life*, 24) his writings in preparation for the edition; or possibly he suffered from some physical disability like dyslexia: not

[14] The astonishment is in Porphyry's prose: καὶ ὃ πάντες ἐθαυμάζομεν ἐκεῖνο ποιῶν ἄχρι τελευτῆς διετέλεσε.

being able to write *and* pronounce words like ἀναμιμνήσκεται properly but jumbling the syllables (*Life*, 13), as well as the already mentioned difficulties with orthography, certainly point in this direction.[15]

Whatever the case might be, editions and translations of Plotinus's Greek must take his style into account. H-S[1] deserve credit for editing a conservative text, keeping faithfully to the MS tradition and not trying to "correct" according to some preconceived notion of proper Greek. Translators have not been as objective, however, offering renderings of the *Enneads*, out of admiration for what they consider the beauty of Plotinus's thought, which are elegant and eloquent but not what he actually said.[16] Accordingly, it is necessary to provide also an English translation of the Greek text. Since the primary purpose of the edition is to edit and explain the Arabic translation, the purpose of the English translation of the Greek is to contribute to that goal. This can be achieved only if the Greek of Plotinus is translated as literally as possible into English, following his syntax and imitating his long periods and incomplete sentences. In this way the difficulties faced by the Arabic translator (and all modern ones, naturally) can be better appreciated. The philological annotation of Plotinus's Greek will help the reader locate the problems to comprehension presented by the Greek text, problems which the Arabic translator had to solve when preparing his own version. In this way it should be possible to arrive at a better understanding of the degree to which the more paraphrastic renditions of the Arabic are deliberate or due to the translator's misunderstanding of the Greek text. The philological annotation of the English translation of the Arabic text will accordingly pick up on these passages and explain precisely in which way the Greek was translated, mistranslated,

[15] «This may be the first case of dyslexia on record, with a slight touch of aphasia», remarks M. Edwards, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their students*, transl. and comm. by M. E., Liverpool U. P., Liverpool 2000 (Translated Texts for Historians, 35), p. 23 n. 129, who refers to Henry for examples detectable in the MSS of the *Enneads*.

[16] É. Bréhier's attitude may be typical of this adulation; he says, against all evidence, that «It is nonetheless true that in spite of all these shortcomings the style of Plotinus is one of the most beautiful we have because it always expresses the movement of a living thought» (whatever the last phrase might mean), in *The Philosophy of Plotinus*, University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 30.

or paraphrased. I give below as example a Greek passage, its Arabic translation, and the annotated translations of both texts.[17]

Enneads IV 7,13.8–13

καὶ δημιουργεῖ. Καὶ τῇ σπουδῇ ταύτῃ περὶ τὸ αἰσθητὸν τεταμένη, μετὰ μὲν πάσης τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ὑπερέχουσα τοῦ διοικουμένου εἰς τὸ ἔξω καὶ τοῦ παντὸς συνεπιμελουμένη, μέρος δὲ διοικεῖν βουληθεῖσα μονουμένη καὶ ἐν ἐκείνῳ γιγνομένη, ἐν ᾧ ἐστιν, οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλά τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα.

Translation of the Greek

...and creates. And, straining through this eagerness with regard to the sensible,[18] and transcending, on the one hand, what she[19] governs on the outside together with the entire soul of all [things] and sharing in the care of the universe, but having wished, on the other hand, to govern a part by becoming isolated and coming to be in that in which it is, and coming to belong neither wholly nor altogether to the body, but having something as well outside the body.[20]

Arabic text[21]

[8]wa-yatamaḫḫaḏu fa-yuḫriǧuhā ilā l-fiʿli li-šawqihī ilā l-ʿālami l-ḥissiyyi. [a]wa-l-ʿaqlu iḏā qabila l-šawqa suflan taṣawwarati l-nafsu minhu [b]fa-l-nafsu

[17] The Greek text follows H-S[1], the Arabic my edition on the basis of the four Arabic MSS listed in the examples above. There are hardly any variants of note in either text so I omit the *apparatus critici* for both texts.

[18] This clause («And...sensible») ill fits in with the following sentence, incomplete though that sentence be, and some scholars have considered it corrupt; it would seem rather to belong to the last part of the preceding sentence, and this is how it was understood by the Arabic translator (see below the corresponding note).

[19] The subject is not explicit in this incomplete sentence. All the participles are feminine, which indicates that the subject of this sentence is understood to be «the soul», ἡ ψυχή, which was not mentioned at all in this chapter except through the feminine pronoun in ἥδε in line 1. This is an abrupt change of subject from the previous sentence, which had two subjects: «the intellect» (νοῦς, masculine), and «that which acquires desire» (ὃ δ', neutral, referring apparently to the intelligible, νοητοῦ in line 1). Since the sense of this sentence requires that the subject be the same as the latter of the two in the preceding sentence, «that which acquires desire» (in line 4) is therefore the soul.

[20] This incomplete sentence has no finite verb. Vitringa suggested adding the word προῆλθεν (advanced) at the very end; Henry and Schwyzer think that the participles γενομένη and ἔχουσα are to be completed with an understood ἐστὶν ἡ ψυχή (the soul is). Whatever the case, it remains a very difficult passage and the Arabic translator did not translate it, adding instead his own elaboration on the subject; see below.

[21] The elevated numbers refer to the line numbers of the Greek text; when the

iḏan innamā hiya ʿaqlun taṣawwara bi-ṣūrati l-šawqi [c]ġayra anna l-nafsa rubba-mā štāqat šawqan kulliyyan wa-rubba-mā štāqat šawqan ǧuzʾiyyan [d]fa-iḏā štāqat šawqan kulliyyan ṣawwarati [10]l-ṣuwara l-kulliyyata [a]fiʿlan [11.1]wa-dabbarathā tadbīran [a]ʿaqliyyan kulliyyan min ġayri an tufāriqa ʿālamahā <l-ʿaqliyyi> l-kulliyyi [11.2]wa-iḏā štāqat ilā l-ašyāʾi l-ǧuzʾiyyati [a]llatī hiya ṣuwarun li-ṣuwarihā l-kulliyyati zayyanathā wa-zādathā naqāwatan wa-ḥusnan [b]wa-aṣlaḥat mā ʿaraḍa fihā min ḫaṭaʾin [11.3]wa-dabbarathā tadbīran [a]aʿlā wa-arfaʿa min tadbīri ʿillatihā l-qarībati llatī hiya l-aǧrāmu l-samāwiyyatu [12]fa-iḏā ṣārati l-nafsu fī l-ašyāʾi l-ǧuzʾiyyati lam takun maḥṣūratan fīhā – aʿnī annahā lā takūnu fī [13]l-ǧismi ka-annahā maḥṣūratun fīhi bal takūnu fīhi wa-ḫāriǧatan minhu.

Translation of the Arabic

[It] ... goes into labor, and brings it forth into actuality[22] because of its desire for the world of sense.[23]

When the intellect receives the downward desire, the soul is informed from it; the soul, therefore, is an intellect that has been informed with just the form of desire, except that the soul has sometimes a universal desire and sometimes a particular desire.[24] When it has a universal desire, it fashions the universal forms into actuality and governs them[25] intellectually and universally, without separating itself from its universal world <of intellect>.[26] When it desires the particular things,[27] which are forms[28] of its universal forms, it adorns them and adds to their purity and beauty, corrects any error that occurred in them, and govems them[29] in a higher

Greek line is broken up in the Arabic translation and rendered in two or three segments, decimal numbers refer to these segments of the Greek line. Elevated lower case letters identify passages that are additions by the translator/adaptor, not found in the Greek. This system has been adopted in order to facilitate comparison between the Greek and the Arabic texts.

22 «Goes ... actuality» elaborates upon δημιουργεῖ, «creates», by continuing with Plotinus's parturition metaphor and the translator's own expression of viewing creation as the actualization of potentiality.

23 Ar. translates neither the word καὶ with which the phrase begins (in Καὶ τῇ σπουδῇ) nor the last word, τεταμένη, which, being feminine, does not belong to the neutral subject of the previous sentence but harks back to the feminine pronoun ἥδε in line 1. In all likelihood the translator's Greek archetype MS Ψ omitted the word καὶ, while the translator himself did not translate τεταμένη, taking it to belong to the following sentence. Thus the translator translated line 8 of the text as if it read, καὶ δημιουργεῖ τῇ σπουδῇ ταύτῃ περὶ τὸ αἰσθητόν.

24 I.e., sometimes a desire *for* universals and sometimes a desire *for* particulars.

25 «The universal forms ... and governs them» in the Arabie echoes τοῦ παντὸς συνεπιμελουμένη.

26 The addition is from the lemma in Avicenna's commentary.

27 «When ... things» renders μέρος ... βουληθεῖσα.

28 Perhaps «<particular> forms» is to be read here.

29 «Governs» the particular things renders διοικεῖν in μέρος δὲ διοικεῖν βουληθεῖσα.

and loftier way than they are governed by their proximate cause, which is the heavenly bodies.[30] When the soul comes to be in the particular things, it does not become confined in them[31] – I mean, it is not in the body as if confined in it, but is in it and outside it.

[30] The Arabic skips a close translation of lines 9–11 (τεταμένη . . . μονουμένη), which are grammatically incomplete and relatively unintelligible, and substitutes instead his understanding of the passage. In this passage, Plotinus outlines two functions of the soul that descends into the world (syntactically indicated in the incomplete Greek sentence by means of the μέν/δέ construction in lines 9 and 11): it cares for the universe together with the world soul, and it governs parts of the world on its own. The translator understands the binary stucture of the sentence and its implication, and expresses it in a way that fits the course of the argument better than in Plotinus. He says that the soul's desire for the world of sense has two components, one is for universal things – corresponding to the soul's solicitude for the universe in Plotinus (τοῦ παντός, line 10) – and the other is for particular things (echoing μέρος δὲ διοικεῖν βουληθεῖσα in Plotinus, line 11). The Arabic resumes the literal translation of the text from line 12 on.

[31] «Become confined in them» renders οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα . . . γενομένη.

PALLADIUS ON THE HIPPOCRATIC *APHORISMS*

*Hinrich Biesterfeldt**

The Hippocratic *Aphorisms* have been the origin of a long tradition of study, commentary and adaptation throughout Antiquity and the Arabic, Latin and Hebrew Middle Ages. In their Arabic translation, under the title of *K. al-Fuṣūl*, as well as in numerous commentaries, the *Aphorisms* have enjoyed a wide circulation and have even inspired a small number of other "aphoristic" collections of remarks on all fields of medical scholarship.[1] At least two Arabic translations of the *Aphorisms* are known: one by Ḥunayn b. Isḥāq[2] and another one preserved in al-Yaʿqūbī's *K. al-Taʾrīḫ* (composed in 259/872) and studied by Martin Klamroth over a hundred years ago.[3] Until some time ago the provenance and authorship of the latter translation was unknown, until, in 1972, I discovered in a private collection in Beirut the fragment of an Arabic commentary to the *Aphorisms*, bearing the title *<Šarḥ Kitā>b al-Fuṣūl li-Abuqrāṭ <b. U>qlīḏis raʾs al-ḥukamāʾ wa-muqaddam al-aṭibbāʾ <fī-mā> waḍaʿa min tadbīr al-ṭibb wa-tafṣīl al-amrāḍ wa-yusammā*

* Professors Wanda Wolska-Conus (Paris), Vivian Nutton (London), Dominic J. O'Meara (Fribourg), and Manfred Ullmann (Tübingen) were kind enough to read the penultimate draft of this paper and to make valuable suggestions on my arguments, on textual matters and bibliography.

[1] Cf. M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Brill, Leiden – Köln 1970 (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband, 6), p. 28 f. For the vast spectrum of commentaries to the *Aphorisms* in the Arabic tradition, cf. further: F. Rosenthal, «"Life is Short, the Art is Long": Arabic commentaries on the first Hippocratic aphorism», *Bulletin of the History of Medicine* 40 (1966), p. 226–45. A famous collection, certainly inspired by the Hippocratic example, is the *K. al-Fuṣūl* by Maimonides, presumably written between 1187 and 1190 and containing 1500 excerpts from Galen's writings; cf. Ullmann, *Medizin*, p. 167 f., and G. Bos, «The reception of Galen in Maimonides' *Medical Aphorisms*», in V. Nutton (ed.), *The Unknown Galen*, Institute of Classical Studies – School of Advanced Study, London 2002 (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement, 77), p. 137–52.

[2] Ed. by John Tytler, Kumītī af Pāblik Instarakšan, Calcutta 1832.

[3] *Ibn Wadhih qui dicitur al-Jaʿqūbī Historiae* ed. M. Th. Houtsma, I–II, Brill, Leiden 1883, I, p. 106–15. M. Klamroth, «Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Jaʿqūbī», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 40 (1896), p. 196–203 (for the *Aphorisms*).

bi-l-rūmiyya Afurīšmūš šaraḥahū wa-fassarahū ʾflʾd̲nwš al-ḥakīm wa-sammāhu kitāb al-Tafṣīl.[4] When comparing notes with Manfred Ullmann, it became clear that the lemmata of the Hippocratic *Aphorisms* as contained in this fragment were identical, both in wording and in sequence, with al-Yaʿqūbī's account. In an article published in 1977, Ullmann came to the preliminary conclusion that the specific selection of aphorisms that al-Yaʿqūbī had made was not his own choice, as Klamroth had assumed, but merely reproduced the selection already made by the author of the newly recovered Arabic commentary, ʾflʾd̲nwš – which hides the name of the late-Alexandrian iatrosophist Palladius.[5] Thus the Beirut manuscript presents (part of) the commentary by Palladius, from which al-Yaʿqūbī took his lemmata.[6]

Since the Greek original of Palladius' commentary to the Hippocratic *Aphorisms* is not extant, its Arabic translation deserves the attention of historians of medicine, in particular of those interested in the textual history of the *Aphorisms* itself, in the peculiar technique of late-Alexandrian scholarly commentaries, in the identity of the presumed commentator, and, in general, in the Hippocratic heritage in Arabic medical history. Last but not least, the short text presents a valuable witness of the early period of translations from Greek into Arabic.

The manuscript, whose provenance cannot be traced and which was purchased by the Lebanese physician and historian of medicine Sami Haddad in 1935, consists of 27 folia with 21 lines each, written in Maghribi script. At present the ms. is in the possession of the collector's son, Dr. Farid Sami Haddad, formerly in Beirut / Lebanon, now in Arizona. The text covers 13 of the 57 aphorisms that make up the corpus of al-Yaʿqūbī's account. As in his collection, the sequence of aphorisms, called *taʿālīm* (corresponding to Greek μαθήματα) is: τμῆμα I, 1, 4 , 9, 11, 12, 14, 16 & 17, 20; τμῆμα II, 1 & 2, 9, 15, 19. As can be seen, Palladius' commentary groups two, sometimes three, aphorisms together, and on the other hand occasionally offers only a

[4] Farīd S. Ḥaddād – H. H. Biesterfeldt, *Fihris al-maḫṭūṭāt al-ṭibbiyya fī maktabat al-Duktūr Sāmī Ibrāhīm Ḥaddād*, Ǧāmʿiat Ḥalab. Maʿhad al-turāṯ al-ʿilmī al-ʿarabī, Aleppo 1404/1984, no. 5, p. 34–36.

[5] M. Ullmann, «Die Tad̲kira des ibn as-Suwaidī, eine wichtige Quelle zur Geschichte der griechisch-arabischen Medizin und Magie», *Der Islam* 54 (1977), p. 33–65, especially p. 46 f.

[6] For Palladius in the Arabic transmission, particularly as author of a commentary on the *Aphorisms*, cf. Ullmann, *Medizin*, p. 83; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* III, Brill, Leiden 1970, p. 161 f.

partial quotation from a given aphorism. Caroline Magdelaine, conducting a preliminary investigation into the relevance of this Arabic version for the textual constitution of the Greek text, has established that al-Yaʿqūbī's selection covers around one seventh of the original text, which of course limits to some extent its claim to a comprehensive textual witness, and she shows that this selection represents what al-Yaʿqūbī found as a conclusive collection in Palladius' commentary in the first place.[7]

To illustrate the striking differences between the Arabic translation of Palladius' commentary and Ḥunayn's translation which, as is the rule for the greater part of the Hippocratic writings in Arabic translations, is a reconstruction of the lemmata as they were embedded in the respective commentaries by Galen,[8] it may suffice to contrast the renderings of the famous first aphorism, *Vita brevis ars longa* etc.:

Ḥunayn b. Isḥāq, ed. Tytler, p. 1	ms. Beirut fol. 1 b
al-ʿumru qaṣīrun wa-l-ṣināʿatu	*al-ʿumru qaṣīrun wa-l-ṣināʿatu*
ṭawīlatun wa-l-waqtu ḍayyiqun	*ṭawīlatun wa-l-zamānu ḥadīdun*
wa-l-taǧribatu ḫaṭirun	[ms. *ǧadīd*] *wa-l-taǧribatu ḫaṭaʾun*
wa-l-qaḍāʾu ʿasirun.	*wa-l-qaḍāʾu ʿasīrun.*

Apart from a minor difference, *ʿasir* vs. *ʿasīr*,[9] we notice a different rendering of σφαλερή by *ḫaṭar*, "risk" vs. *ḫaṭaʾ*, "mistake".[10] A major

[7] C. Magdelaine, «Le commentaire de Palladius aux *Aphorismes* d'Hippocrate et les citations d'al-Yaʿqūbī», in A. Garzya – J. Jouanna (eds), *Trasmissione e ecdotica dei testi medici greci. Atti del IV Convegno Internazionale, Parigi 17–19 maggio 2001*, M. D'Auria, Napoli 2003 (Collectanea, 21), p. 321–34.

[8] Cf. G. Strohmaier, «Galen als Hippokrateskommentator», in W. Geerlings – Ch. Schulze (eds), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2002 (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi, 2), pp. 253–74, who, however, points out that Arabic translations made directly from Greek codices of Hippocrates are also to be found; O. Overwien, «Einige Beobachtungen zur Überlieferung der Hippokratesschriften in der arabischen und griechischen Tradition», *Sudhoffs Archiv* 89 (2005), p. 196–210.

[9] When later on this colon is discussed, both *ʿasir* and *ʿasīr* are used.

[10] The editor of al-Yaʿqūbī's *Taʾrīḫ* vocalizes *ḫaṭir* as an adjective, but Rosenthal, «"Life is Short"» (as in note 1), p. 227, note 7, rightly insists that «the vocalization of *khaṭar* is necessary and confirmed by manuscripts». *Ḫaṭaʾ*, "mistake", as a possible reading should not be dismissed offhand: M. Ullmann, *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts*, Harrassowitz, Wiesbaden 2002, p. 661, *s. v.* σφάλλομαι, has a Galenic passage rendering σφάλλονται μέγιστα by *aḫṭaʾū aʿẓama mā yakūnu mina l-ḫaṭaʾi*.

difference appears in the translation of the Greek colon ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς: Ḥunayn has approximately «the time/moment is constrained», the Beirut ms. «the time is sharp» (which is echoed in Ibn Hindū's *ḥādd*).[11] The only other variants from Ḥunayn's *ḍayyiq* which Rosenthal had collected are the Syriac translation *ʿeddānā ḥarrīpā*, "sharp",[12] and ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī's *wa-l-zamānu musriʿun ʿağūlun*, "very fast", which, to be sure, would not indicate a third, independent branch of transmission but, as Ullmann has indicated, an *ad hoc* adaptation from a Syriac source.[13] Rosenthal has pointed out that Ḥunayn's translation of ὀξύς by *ḍayyiq* is certainly prompted by the context of Galen's commentary who interprets the καιρός as ὀξύτατος, paraphrasing the latter by τουτέστι στενότατός τε καὶ ὀλιγοχρονιώτατος, «i.e. most constrained and scarce in time». Now στενότατος must have triggered *ḍayyiq*, and since the literally correct *ḥadīd* or *ḥādd*, "sharp", for ὀξύς does not really help, «it is not surprising that Ḥunayn's *ḍayyiq* won the day».[14]

Generally, and as it is to be expected, Ḥunayn's translation of the *Aphorisms* appears to be more felicitous in comparison to the translation used by al-Yaʿqūbī which is marked by a certain literalness and awkwardness characteristic for an earlier stage of the translation period. It may be this translation of which ʿAbdallaṭīf al-Baġdādī, the philosopher and physician, speaks at the beginning of his own commentary to the *Aphorisms* when he dismisses another commentary which he had seen «by one of the Greeks» as «badly translated and poorly expressed in contrast to Galen's clear way of expressing himself».[15] Recently Manfred Ullmann has made an attempt, altogether convincing, to identify the translator of Palladius' commentary. Of Galen's well-known and much-used *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* book VI – the first, after books I–V have laid the theoretical basis, to deal with the therapeutic use of the simple drugs derived from vegetables – is

---

[11] Rosenthal, «"Life is Short"», p. 227 f.

[12] H. Pognon, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate: texte et traduction*, Hinrichs, Leipzig 1903, p. 3.

[13] Ullmann, «Taḏkira» (as in note 5), p. 47 f.: «Auch bei anderen Quellenschriften ist ʿAlī so verfahren, was jedoch hier nicht weiter ausgeführt werden kann».

[14] Rosenthal, «"Life is Short"», p. 228. Ullmann, *Wörterbuch* (as in note 10), p. 464 f. documents both meanings of ὀξύς, "scharf, rasch": *sarīʿ* (of feet) and *ḥidda* (combined with *quwwa* for ὀξύτης καὶ δύναμις).

[15] Quoted from Rosenthal, «"Life is Short"», p. 227. It is interesting to see how ʿAbdallaṭīf connects Galen's *faṣāḥa* with an, as it were, necessarily good translation.

extant both in a translation from Ḥunayn's workshop[16] and in another one whose language is demonstrably akin to the lexicon and syntax of writings that can safely be attested to al-Biṭrīq, father of the translator Yaḥyā/Yūḥannā b. al-Biṭrīq.[17] If one dates al-Biṭrīq in the end of the eighth century – the *Fihrist* of Ibn al-Nadīm even makes him a contemporary of the caliph al-Manṣūr, regn. 754–775[18] – and if one is aware of the fact that Ḥunayn b. Isḥāq had completed his translation of Galen's book on simple drugs towards the end of his life, obviously after the completion of his *risāla* on his translations of the writings of Galen, then one arrives at a period of around 70 years during which the campaign of translating Greek scientific and philosophical works into Arabic developed from tentative beginnings to an admirable level of technique and scholarship.[19]

As is the rule in virtually all commentaries to the *Aphorisms*, the first, «Life is short, the Art is long…», attracts an extraordinary amount of attention and space. Of the 27 folia of the Beirut ms., 12 are devoted to the first aphorism and the following 15 folia are filled with that dozen of aphorisms enumerated above. Immediately after the first aphorism, on fol. 1 b, which I have given in full quotation, there follows the remark that «it is obligatory for us to know that there must exist for every scholarly book written by a philosopher (*aḥad min al-ḥukamāʾ*) eight aspects (*awǧuh*), which are the following: importance (*himma*), usefulness (*manfaʿa*), relation (*nisba*), kind, species (*ṣinf*), composition (*taʾlīf*), genuineness

[16] For the complicated process of who translated which part into what language, Syriac or Arabic, cf. Ullmann, *Wörterbuch*, p. 28–30.

[17] Cf. F. Micheau, in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, XI, Brill, Leiden 2002, p. 246 *s. n.* Yaḥyā (or Yūḥannā) b. al-Biṭrīq.

[18] The *Fihrist* lists al-Biṭrīq under *asmāʾ al-naqala min al-luġāt ilā l-lisān al-ʿarabī* and notes that the caliph al-Manṣūr commissioned him with the translation of «some ancient books» (*wa-amarahū bi-naqli ašyāʾa mina l-kutubi l-qadīmati*), cf. ed. G. Flügel, I–II, F. C. W. Vogel, Leipzig 1871–1872, I, p. 244. For al-Manṣūr's initiative of the translation movement, cf. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early ʿAbbāsid society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, Routledge, London – New York 1998, p. 29–34; for the role of churchmen as primary addressees of the caliph's orders who might delegate their tasks «to appropriate individuals», which means that «one should […] list with caution the names of these clerics among the translators», cf. *ibid.*, p. 137. For the translations of al-Biṭrīq and his son, cf. G. Endreß, *Die Entwicklung der Fachsprache*, in W. Fischer (ed.), *Grundriss der Arabischen Philologie*, Band III: Supplement, Reichert, Wiesbaden 1992, p. 4, 6 with note 25.

[19] For testimonia of al-Biṭrīq's version of book VI of Galen's work on simple drugs vis-à-vis Ḥunayn's translation, cf. Ullmann, *Wörterbuch*, p. 35–38; a comparative characterization of the two versions and an assessment of the development of the translation technique between al-Biṭrīq and Ḥunayn b. Isḥāq, *ibid.*, p. 41–48.

(*ṣiḥḥa*), ascription (*isnād*), arrangement (*tadbīr*)». These "preliminaries" to whose terminology and function I shall return presently are treated fairly summarily (fol. 2a–3a) and are followed by an explanation (mostly *tafsīr*) of the first aphorism colon by colon. «Life – the author says – can mean place where one dwells», but also the «way of living» (*ḥāl al-maʿīša*), «in affluence, or stress, or probity, or corruption», then of course the long or short span of the soul's dwelling in the body, etc. The second colon, «The Art is long», occasions a long digression (fol. 3b–10a) on the division of medicine, first into theoretical and practical, the first being subdivided into physiology, aetiology, and semiology (*maʿrifat al-ṭabīʿa, m. al-sabab, m. al-ʿalāmāt*), the praxis being subdivided into therapy by medicaments, by surgery and cauterization, and by the administration of food, drinks, anointment, and bath. This is followed by an exposition of the fundamental concepts of physiology, elements, humors, temperaments, their relations to the seasons and airs, waters, places, and the celestial spheres, the faculties of the stomach, the liver and the kidney, the principles of therapy, concluded by the conventional comparison of the physician with the carpenter or the ironsmith as to their professional instruments and the process of treating an object, in the medical context, the patient, achieving a «product», i.e. recovery (*burʾ*). This lengthy passage serves at least three purposes: to explain the colon in question, to give an outline of «the Art», and to alert any student of medicine to the vastness of the field he is embarking on and to considering the relation between his life-span and the Art.

The third colon, «Time is sharp», is explained by the «swiftness and variability of things» as they affect the patient's state, particularly in acute diseases. Thus the problem which the word "sharp" presents in this context is not really discussed. «Experience might be mistaken», the author says, means that practice for the physician is not «straightforward» (*lā tastaqīmu*) as it is in other crafts: the physician is not able, as the carpenter, to "experiment" with bad tools. «He has no body on which he can try (*yuǧarribu…fīhi*) the therapy except for the one before him». (fol. 9 a) Furthermore, both the variability of the patient's conditions and the fallibility of the physician's experience become obvious in the administration of medicaments in critical situations: not every patient has then the same condition, due to his χυμός and temperament (*al-amrāḍu laysat tatawalladu kulluhā min kaymūsin wāḥidin wa-lā mizāǧu l-nāsi kullihim wāḥidun*, fol. 9a–b), which makes the physician's decision difficult (*fa-li-surʿati taġayyuri ḥāli l-marīḍi fī l-amrāḍi l-ḥāddati yaʿsaru ʿalā l-ṭabībi l-qaḍāʾu*). After summing up and contextualizing the first aphorism

(and pointing out Hippocrates' pioneering achievement in preserving in book-form what would be too vast to transmit from teacher to student) the author goes on to interpret the second part of the first aphorism: «The physician should not confine himself to what he himself should do, but should also seek the help of the patient, of those around him, and of those not present» (*yanbaġī li-l-ṭabībi allā yaqtaṣira ʿalā fiʿli mā yanbaġī lahū an yafʿala dūna an yastaʿīna bi-l-marīḍi ʿalā nafsihī wa-bi-man yaḥḍuruhū wa-bi-llaḏīna min ḫāriǧin*, fol. 10a). The physician, the author says, the patient, and the illness form a kind of triangle of mutual powers: When two sides cooperate they will win against the third. Thus if the patient helps the physician by obeying him, he will defeat the illness, but if the patient helps the illness by making a mistake (*bi-mā yarkabu mina l-ḫaṭaʾi*, fol. 11 a), medicine will be defeated, etc. The function of attending or absent helpers is only briefly explained. What is originally meant in the last colon of this aphorism, «external circumstances», and not «absent persons», appears in an illustration of this aspect, viz. the possible influence of the actual season and climate, etc., on the patient's excretion. The two sections (*faṣl*) of the first aphorism are seen to be mutually complementary: Since the Art is long and life is short, etc., the physician is in need of more than just his own competence. Aphorism I, 4 is then, fol. 12a, introduced as *al-taʿlīm al-ṯānī: al-aṭʿimatu l-laṭīfatu laṭāfatan raqīqatan ǧiddan laysat tuḥmalu lā fī l-amrāḍi l-muzminati wa-lā fī l-ḥāddati wa-l-aṭʿimatu llatī ayḍan ʿalā ḥaddi l-laṭāfati radīʾatun miṯla anna l-māʾa llaḏī ʿalā l-ḥaddi l-aqṣā radīʾun yaʿnī l-mamzūǧa*.[20]

One of the characteristics of late-Alexandrian exegetical literature is the check-list of mostly eight preliminary questions to be addressed to a given work. I have given this list of «aspects» (*awǧuh*, as the translator calls them) in its peculiar terminology as it appears in the Arabic version of Palladius' commentary above and shall briefly discuss its development, its function, and its relation to other sets of terms from the same scholarly milieu.[21] The set of preliminaries, or κεφάλαια or *capitula*, at

[20] For variant readings see ed. Houtsma, *Ibn Wadhih qui dicitur al-Jaʿqūbī Historiae*, p. 107.

[21] An instructive collection of various uses of this set of preliminaries in Arabic scholarly literature is presented in G. Schoeler, «Der Verfasser der Augenheilkunde *K. Nūr al-ʿuyūn* und das Schema der 8 Präliminarien im 1. Kapitel des Werkes», *Der Islam* 64 (1987), p. 87–97; cf. particularly the references, p. 89, note 17. For al-Īǧī's (died 1355) role in adapting and transmitting this list to later Muslim theologians, cf. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī. Übers. u. Komm. des 1. Buches seiner Mawāqif*, Steiner, Wiesbaden 1966 (Veröffentlichungen d. Orientalischen Kommission. Akad. d.

whose origin Aristotle might be named who, in the beginning of his *De anima*, investigates «position» and «aim» of this work, appears in an almost complete form probably with Proclus, and definitely with his student Ammonius son of Hermias, and gains wide currency with the Alexandrian commentators of the writings of Aristotle and those of Hippocrates and Galen. The usual terms in Arabic philosophical and medical works, as they first appear in a logical work by the ninth-century author Ibn Bihrīz and then with virtually all major philosophers, are the following:

Σκοπός, "aim": *ġaraḍ*; χρήσιμον, "use(fulness)": *manfaʿa;* ἐπιγραφή (αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς), "reason for the title": *sabab al-tasmiya, al-ʿunwān, al-sima*; διαίρεσις, "division in chapters": *al-aǧzāʾ allatī yanqasimu ilayhā, al-qisma*; τάξις, "order within the syllabus of philosophical or medical works to be studied": *martaba*; γνήσιον, "authenticity": *ṣiḥḥa, ism al-wāḍiʿ*; ὑπὸ ποῖον μέρος, "under which part of philosophy or medicine the present work belongs": *min ayy ṣināʿa huwa, nisba*; ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας, "didactic style, method of instruction": *naḥw al-taʿlīm*.

The terms employed by al-Biṭrīq are obviously quite different from this mainstream list, and it is not easy to establish a conclusive relation between the former and the latter. Here follows a list of *praeliminaria* as used in some closely related commentaries by Stephanus and his colleague Palladius on medical works, followed by bibliographical references, which shows the fairly slight variations in order and wording (particularly easy to study in the two versions "Pall./Steph. *Fract.*" on opposite pages) in the Greek works and which tries to identify the corresponding Arabic terms with those given in the left-hand column "Steph. *Aph.*". This column also contains in [brackets] the list of the "conventional" Arabic terms as given above.

Wiss. u. d. Literatur, 22), p. 38 f. Cf. further, L. G. Westerink, «Philosophy and Medicine in Late Antiquity», *Janus* 51 (1964), p. 169–77, who names Stephanus and Palladius as proponents of this «philosophical teaching routine» in their commentaries to the writings of Hippocrates and Galen, p. 170; W. Wolska-Conus, «Les commentaires de Stéphanos d'Athènes au *Prognostikon* et aux *Aphorismes* d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine», *Revue des Études Byzantines* 50 (1992), p. 5–86, who traces, p. 9–12, the development of this check-list from philosophy to medicine in the context of a *programme scolaire*, a syllabus of writings to be studied; and more generally, I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I. H. (…), Brill, Leiden – Boston – Köln 1990 (Philosophia Antiqua, 50), p. 138–60.

Steph. *Aph.*	Steph. *Prog.*	Pall. *Epid.*	Pall./Steph. *Fract.*	Pall. *Aph.*
σκοπός [*ġaraḍ*]	σκοπός	σκοπός	σκοπός	*himma*
χρήσιμον *manfaʿa*	χρήσιμον	χρήσιμον	χρήσιμον	*manfaʿa*
γνήσιον [*ṣiḥḥa* etc.]	γνήσιον	γνήσιον	ἐπιγραφή	*ṣiḥḥa*
ἐπιγραφή [*sabab al-tasmiya*, etc.]	ἐπιγραφή	ἐπιγραφή	τάξις	*nisba*
τάξις [*martaba*]	τάξις	διαίρεσις	γνήσιον	*ṣinf*
διαίρεσις [...*yanqasimu*..., *qisma*]	διαίρεσις	τάξις	ὑπὸ ποῖον μέρος	*taʾlīf*
ὑπὸ ποῖον μέρος [*min ayy ṣināʿa huwa*, *nisba*]	(ἀνάγεται τὸ σύγγραμμα) ὑπὸ...	(ἀνάγεται τὸ σύγγραμμα) ὑπὸ...	διαίρεσις	*isnād*
τρόπος διδασκαλικός [*naḥw al-taʿlīm*]	τρόπος διδασκαλικός	τρόπος διδασκαλικός	τρόπος διδασκαλικός	*tadbīr*

Steph. *Aph.*: Stephani Atheniensis *In Hippocratis Aphorismos Commentaria I–II*, ed. et in linguam anglicam vertit L. G. Westerink, Akademie-Verlag, Berlin 1985 (Corpus Medicorum Graecorum, XI 1, 3, 1), p. 28–32.

Steph. *Prog.*: Stephani Philosophi *In Hippocratis Prognosticum Commentaria III*, ed. et in linguam anglicam vertit J. M. Duffy, Akademie-Verlag, Berlin 1983 (Corpus Medicorum Graecorum, XI 1, 2), pp. 28–34.

Pall. *Epid.*: Apollonii Citiensis, Stephani, Palladii, Theophili, Meletii, Damascii, Ioannis, aliorum *Scholia in Hippocratem et Galenum* (...) ed. F. R. Dietz, vol. II, Nachdruck der Ausg. Königsberg, Regimontii Prussorum 1834 (reprint Hakkert, Amsterdam 1966), p. 3 f.

Pall. / Steph. *Fract.*: Palladius, *Kommentar zu Hippocrates 'De fracturis' und seine Parallelversion unter dem Namen des Stephanus von Alexandria*, Kritische Ausgabe und Übersetzung von D. Irmer, Buske, Hamburg 1977 (Hamburger Philologische Studien, 45), pp. 16–22.

Pall. *Aph.*: Ms. Beirut, fol. 1 b–3 a.

Himma "intention, design" clearly renders σκοπός, although no parallel terminological correlations are known to me. This work, the commentator says, has great *himma*, because it encompasses the principles of the entire art of medicine and informs about the causes and therapies of all illnesses. Its usefulness, *manfaʿa*, lies in its appeal both to the experienced practitioner and the beginner, the eager and the indolent person. The

work enjoys *ṣiḥḥa*, "authenticity", because it is obvious that it is the work of the profound thinker Hippocrates (*Abuqrāṭ al-ʿamīq al-fikr*) and shares its authentic status with famous works like *On barley gruel, Prognostics*, and *Airs, waters, places*. *Nisba*, which conventionally renders ὑπὸ ποῖον μέρος "to which part of the philosophical or medical curriculum the work should be connected", here apparently takes care of ἐπιγραφή. The brief note says that Hippocrates called his work *K. al-Tafṣīl* because of its arrangement in *Fuṣūl*, "sections, aphorisms". *Ṣinf*, like *himma* an unusual term, signifies τάξις: This work, being «the key to the science of medicine», should be read at the very beginning. The Arabic text seems to be corrupt in this passage. *Taʾlīf*, "composition", refers to διαίρεσις; the *fuṣūl* comprise many aspects, and Galen has divided the work (*ǧazzaʾahū*) into seven parts. *Isnād* corresponds with ὑπὸ ποῖον μέρος; this work, the author says, belongs to two entire fields of medicine, the theoretical and the practical, and covers all their subdivisions. Finally, the *tadbīr*, the σκοπὸς διδασκαλικός, is pleasing (*laṭīf*) in its combination of three different ways of presentation, talking about lengthy subjects, condensing information into aphoristic form, and a mixture of the two (*wa-waǧhun mumtaziǧun fīmā bayna l-ḥadīṯi wa-l-tafṣīli*).

Problematic as the Arabic terminology of the eight preliminaries in this commentary may be, its general arrangement down to details is quite mainstream. If we take Stephanus' commentary on the *Aphorisms* for a comparison, we notice of course a different order and segmentation of the aphorisms and a considerably shorter treatment of the *generalia* of medicine à propos the colon «The Art is long». Many categories and examples, however, that Stephanus uses are due either to Palladius himself or to a common tradition: The various definitions of "life" appear in Stephanus' commentary in the same order (ed. Westerink, p. 34); the division of medicine – as is to be expected – follow similar lines in both works (although Palladius' exposition is even more detailed); the relation of «swiftness of time» and the «right moment» to administer a therapy to the patient, and the idea of the variability of the patients' conditions, especially in a critical stage of illness, tally conspicuously in both texts. The triangle of powers between physician, patient and illness is described in both texts (ed. Westerink, p. 44–46) in the same manner; the phrasing of the brief section on the role of the persons surrounding the patient is quite close between Stephanus and Palladius; the same applies to the factor of exterior "atmospheric" influences on the patient's condition; and the summarizing connection between the first and the second part of the first aphorism have the

same structure. It would not be feasible to present the two commentaries on the Hippocratic *Aphorisms* in the same manner as Irmer has done it with the parallel versions of the commentary to *De fracturis*, but the common textual ground between the commentaries of Stephanus and Palladius is obvious.

Both the identity of Palladius and in particular his relation to Stephanus has been a matter of debate for some time. To what extent our text, the Arabic version of which presents Palladius as its author, may contribute to unravel the problems of attribution and establish a tentative chronology needs more detailed study of the texts and at any rate more space for argument than is available in this place. It is to be hoped that the edition of this fragment will attract the interest of the historians of philosophy and medicine alike.[22] For the Arabic Palladius, we have only a small number of testimonia (cf. the references given above, note 6): His commentary to the *Aphorisms* is quoted in al-Rāzī's *K. al-Ḥāwī* and in Isḥāq b. ʿImrān's (died before 907) *Maqāla fī l-Mālanḫūliyā*.[23] The aphorism treats the physiological theory of laughing (VI, 53; ed. Tytler, p. 58 f.; al-Yaʿqūbī, ed. Houtsma, I, p. 115, lines 4–6) and the commentator is quoted as Balādiyūs al-Iskandarānī; the whole passage is quoted in Ibn al-Ǧazzār's (died around 1004) *K. Zād al-musāfir wa-qūt al-ḥāḍir*.[24] For a quotation of Palladius on love in al-Daylamī's (around 1000) *K. ʿAṭf al-alif al-maʾlūf* (...), cf. H. H.

---

[22] Some years ago, Tzvi Langermann, Jerusalem, has identified two mutually independent Medieval Hebrew translations: Ms. New York, Jewish Theological Seminary of America 2720, defective at the beginning, the work of Shemtov ben Isaac from Tortosa, finished in Marseille in 1267, when he was 70 years old, «and his eyesight was fading»; and ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Urbin. hebr.* 567, fol. 201 b ff., by an unknown translator; the text breaks off towards the end of τμῆμα III. In addition, Prof. Langermann informed me (May 2001) that «scattered references to Palladius' commentary are found in other Hebrew medical texts. Some were listed by Moritz Steinschneider in his journal, *Hebräische Bibliographie*, and others have been noticed by the present author. For example, the philosopher and physician Moses Narboni, in a note to Maimonides' commentary to the *Aphorisms* (Ms. Moscow, Guenzburg 1114), remarks that he would have liked to copy (or translate? The Hebrew *he'etiq* means both) the commentary of Palladius, but time did not allow for this». Heidrun Eichner and I are preparing an edition and translation of the Arabic text with the help of the Hebrew translations; Tzvi Langermann and I are planning a detailed study on the relation between the three versions and their places in the history of the *Aphorisms* in the Arabic and Hebrew traditions.

[23] Isḥāq ibn ʿImrān, *Maqāla fī l-Mālīḫūliyā (Abhandlung über die Melancholie)* und Constantini Africani *Libri duo De melancholia* (...) Parallelausgabe (...) von K. Garbers, Buske, Hamburg 1977, p. 119, German translation p. 33 f.

[24] Ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, *ar.* 2884, fol. 197 a.

Biesterfeldt and D. Gutas, « The Malady of Love », *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), p. 23, note 23. Apart from his work as commentator on medical monographs by Hippocrates and Galen, Palladius sometimes appears in the Arabic tradition as one of the collectors of and commentators on the so-called *Summaria Alexandrinorum* (*Ǧawāmiʿ al-Iskandarāniyyīn*), a summarized collection of 16 works of Galen.[25]

The Greek tradition knows Palladius as an Alexandrian "iatrosophist", practising and writing in the first half (?) of the 6th century, author of commentaries on the writings of Hippocrates and Galen.[26] His commentaries on the Hippocratic *De fracturis* and the *Epidemics*, book VI, and on Galen's *De sectis* are extant. Other commentaries to Hippocratic writings are attributed to Palladius as well as to his colleague Stephanus of Alexandria (i.e. the Isṭafan heading Ibn abī Uṣaybiʿa's list given above, note 25), and also to Theophilus Protospatharius, Damascius, and John Philoponus. The particularly close correspondences between the commentaries of Palladius and of Stephanus is displayed in Irmer's edition of *De fracturis* and sketched in my résumé of the introductory parts of the respective commentaries to the *Aphorisms*. Wanda Wolska-Conus has recently (cf. her essays of 1998 and 2000, given in the following note) strongly argued for a teacher-student relation between Palladius and Stephanus, who refers to his master Palladius as ὁ νεώτερος ἐξηγητής (after Galen, that is) and uses him, she shows, as the major source for his own commentary on the *Aphorisms*.[27] All these authors display a

[25] Cf. Ullmann, *Medizin* (as in note 1), p. 65–67; Gutas, *Greek Thought* (as in note 18), pp. 91–93; I. Garofalo, « I sommari degli Alessandrini », in I. Garofalo – A. Roselli (eds), *Galenismo e medicina tardoantica. Fonti greche, latine e arabe*, Atti del Seminario Internazionale di Siena (…) 2002, Istituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli 2003 (Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Quaderni, 7), p. 203–31. Ibn abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, ed. A. Müller, al-Maṭbaʿa al-wahbiyya, Cairo – Königsberg 1882, I, p. 103, has the following list: *Isṭafan, Ǧāsiyūs, Ṯāwudūsiyūs, Akīlawus, Anqīlawus, Falāḏiyus, Yaḥyā al-Naḥwī*.

[26] Cf. A. Touwaide, in H. Cancik – H. Schneider (eds), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, IX, Metzler, Stuttgart – Weimar 2003, p. 194, *s. n.* Palladios [5], with references to editions and previous literature.

[27] The uncertain authorship, particularly where Palladius is concerned, has led D. Irmer to ask, some time ago, in an essay « Welcher Hippokrateskommentar des Palladius stammt (nicht) von Palladius? », *Medizinhistorisches Journal* 22 (1987), p. 164–73, but it has also recently brought about a number of valuable studies on attribution and on the specific character of late Alexandrian commentaries. To name a few: W. Wolska-Conus, « Stéphanos d'Athènes (d'Alexandrie) et Théophile le Prôtospathaire, commentateurs des *Aphorismes* d'Hippocrate, sont-ils independents l'un de l'autre? », *Revue des Études Byzantines* 52 (1994), p. 5–68; Ead., « Sources des commentaires de Stéphanos d'Athènes et de Théophile le Prôtospathaire aux *Aphorismes* d'Hippocrate »,

common style and structure of commentary that is in clear contrast to Galen's commentaries three centuries earlier – in their fragmentation and repetitiveness they react to the necessities of the classroom instruction as opposed to the situation of a solitary reader, as Professor Wolska-Conus has admirably analyzed in her essay «Les commentaires de Stéphanos d'Athènes au *Prognostikon* et aux *Aphorismes* d'Hippocrate (…)» (cf. above, note 21), summing up the development as one «de l'ὑπόμνημα aux σχόλια ἀπὸ φωνῆς». To the corpus of these late-Alexandrian texts that have been edited and analyzed so far, Palladius' commentary to the *Aphorisms* should prove to be a substantial addition, offering new material for solving problems of authorship, for analyzing the technique of late-Alexandrian commentaries, for understanding the history of Hippocrates and his *Aphorisms* in late Antiquity and Arabic scholarship, and for studying the early stage of the translation movement from Greek into Arabic.

Revue des Études Byzantines 54 (1996), p. 5–66; Ead., «Un "Pseudo-Galien" dans le commentaire de Stéphanos d'Athènes aux *Aphorismes* d'Hippocrate: ὁ νεώτερος ἐξηγητής», *Revue des Études Byzantines* 56 (1998), p. 5–78; Ead., «Palladios – "Le Pseudo-Galien" (ὁ νεώτερος ἐξηγητής) – dans le commentaire de Stéphanus d'Athènes aux *Aphorismes* d'Hippocrate», *Revue des Études Byzantines* 58 (2000), p. 5–68; A. M. Ieraci Bio, «*Disiecta membra* della scuola iatrosofistica alessandrina», in *Galenismo* (as in note 25), p. 9–51; P. Pormann, «Jean le Grammarien et le *De sectis* dans la littérature médicale d'Alexandrie», *ibid.*, p. 233–63.

UNE COPIE INCONNUE D'UNE PARAPHRASE ANONYME CONSERVÉE EN ARABE DU *DE ANIMA* D'ARISTOTE LE MS AYASOFIA 4156

*Meryem Sebti**

Le *De anima* d'Aristote a joué un rôle important dans l'élaboration des doctrines de l'âme des philosophes arabes. L'histoire de sa réception a fait l'objet d'une étude par H. Gätje dans son ouvrage *Studien zur Überlieferung der Aristotelischen Psychologie im Islam*[1] en 1971. Il a fallu cependant attendre 1998 pour que l'étude de cette réception connaisse une avancée significative avec l'ouvrage de Rüdiger Arnzen, *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*.[2] Arnzen étudie une paraphrase anonyme du *De anima* d'Aristote conservée dans une version arabe, puis dans la traduction persane de cette dernière. Cette paraphrase joue un rôle important dans l'histoire de la réception arabe du *De anima* dans la mesure ou elle en constitue le témoin le plus ancien. Ce texte complexe est constitué d'emprunts directs des commentaires de Philopon et du Pseudo-Philopon (Stéphane d'Alexandrie), ainsi que d'une source utilisée aussi par le commentaire beaucoup plus tardif de Sophonias, sur l'œuvre du Stagirite, comme l'a montré Arnzen.[3] Le milieu et la période d'origine de cette paraphrase peuvent donc être fixés à l'hellénisme alexandrin tardif. Dans l'étude stylistique qu'il en a faite, G. Endreß a établi quant à lui que la version

* Je remercie Marc Geoffroy pour son aide précieuse et la section arabe de l'IRHT qui m'a offert les conditions de travail qui ont rendu l'exploitation de ce manuscrit possible.

[1] H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, C. Winter, Heidelberg 1971. Un autre ouvrage étudie le sujet sans ajouter toutefois d'éléments neufs par rapport au travail de Gätje, il s'agit de l'ouvrage de R. Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: al-Kindī y al-Fārābī*, CSIC, Madrid 1992.

[2] R. Arnzen, *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*. Arabischer Text nebst Kommentar, Quellengeschichtlichen Studien und Glossaren, Brill, Leiden – New York – Köln 1998 (Aristoteles Semitico-Latinus, 9).

[3] Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, p. 80–108. Ces commentaires ont été attentivement étudiés par Arnzen comme témoins du texte arabe.

arabe de la paraphrase provient du cercle des traducteurs qui s'est formé autour du philosophe al-Kindī (185/801–252/866) à Bagdad.[4] Le travail d'Arnzen est venu confirmer cette analyse.[5]

Rüdiger Arnzen a offert une édition remarquable de cette paraphrase à partir du seul manuscrit alors connu et conservé à Madrid, Escorial [2]649. Son édition met en évidence un fragment interpolé d'une autre version du texte, qui a été placée dans le texte à un mauvais endroit, et qui est, en partie, presque littéralement identique à d'autres parties de la version principale de la copie de l'Escorial, désignée par le sigle E1 par Arnzen. Ce fragment, témoin de l'autre version, est désigné quant à lui par le sigle E2. Arnzen a également étudié de manière exhaustive la tradition manuscrite de la traduction persane de cette paraphrase (faite par al-Kašānī au XIIIe s.). Il a également utilisé pour son édition le traité intitulé *fī anna l-ḍawʾ laysa bi-ǧism*[6] ainsi que quelques extraits du *Firdaws al-ḥikma* d'al-Ṭabarī qui contiennent tous deux des extraits remaniés de cette paraphrase sur la base d'une version commune arabe perdue. Bien qu'Arnzen fasse mention d'un pré-modèle grec, la confrontation de ces diverses sources lui a permis d'établir que la version E1 de la paraphrase est le fruit d'une réélaboration due au traducteur arabe.

Lors d'un séjour d'étude dans les bibliothèques d'Istanbul, j'ai trouvé une copie inconnue de cette paraphrase contenue dans le ms Ayasofia 4156, f. 54v–106r. Il n'est guère possible dans le cadre de cet article de faire une étude minutieuse et complète de cette copie, il s'agit plutôt de montrer à travers une série d'exemples précis et concis des cas de réécriture significatifs qui la distinguent de celle de l'Escorial et qui nous éclairent sur les modalités de constitution et de transmission du corpus des *Neoplatonica Arabica*. Je commencerai par une brève description du ms et de son contenu.

---

[4] Cf. G. Endreß, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden – Beyrouth 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10).

[5] Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, p. 108–14.

[6] Traditionnellement attribué à Ḥunayn ibn Isḥāq, mais cette attribution est controversée par l'auteur par des arguments solides, cf. Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, p. 63–71.

1. *Le manuscrit Ayasofya 4156*

Il s'agit d'un volume de petit format (175–120), 15 lignes par page en grande écriture nasḫī, d'une seule main sauf les ff. finaux du dernier cahier, où une main postérieure a ajouté deux pièces brèves pour utiliser l'espace libre.

La plus ancienne marque de possession lisible, sur la page de titre du second texte, à savoir le texte de la paraphrase, f. 54r, est datée du 5 Ramadan 793 (6 août 1391). Le copiste se nomme à la fin de la copie du premier texte (f. 53v), il s'agit de *Hārūn ḫādim al-kutub al-šarīfa raḥima-hu Allāh bi-raḥmati-hi*. Il s'agit vraisemblablement d'un employé préposé à la bibliothèque du commanditaire de la copie, un émir mamelouk que la page de titre (f. 54r) nomme :[7]

> Bi-rasmi ḫizānati al-amīr al-kabīr al-ǧamālī Ǧamāl al-dīn Yūsuf ibn al-amīr al-kabīr Badr al-dīn Baktūt al-ʿAlāyī raḥimahu Allāh kāna yawma'iḏin matawalī ḥiṣni qalʿati al-karak al-maḥrūs.

Cela indique que le ms a été copié pour la bibliothèque du grand Emir *ǧamālī*, c'est-à-dire, dans la titulature mamelouke, appartenant à Ǧamāl al-dīn – les mamelouks portent les noms de leurs maîtres – Ǧamāl al-dīn Yūsuf, fils du grand Emir Badr al-dīn Baktūt al-ʿAlāʾī, à l'époque où il était gouverneur de la citadelle d'al-Karak. Je n'ai trouvé dans la littérature bibliographique et les chroniques aucune mention d'un émir Ǧamāl al-dīn b. *Baktūt* gouverneur d'al-Karak (sachant de plus qu'al-Karak peut être le Krak des chevaliers mais également, quoique moins probablement, la cité de Karak Nūh, dans la plaine de al-Biqāʿ). Mais son père, m. 693/1293–1294, est bien connu. On en trouve plusieurs mentions dans les *Sulūk li-maʿrifati al-mulūk* de Maqrīzī.[8]

Cette inscription de la seconde page de titre, propre au texte de la Paraphrase du *De anima*, a dû être rajoutée rétrospectivement, puisque le commanditaire est désigné comme mort (*raḥima-hu Allah*), mais la copie a été réalisée à l'époque où il était en vie et exerçait la fonction de gouverneur d'al-Karak. Compte tenu qu'il ne peut avoir survécu à son père beaucoup plus de trente ans, et que celui-ci est mort en

---

[7] Le passage est en rouge dans le ms.

[8] *Kitāb al-sulūk li-maʿrifati duwal al-mulūk*, éd. M. M. Ziyāda et S. A. ʿAšūr, Maṭbaʿa laǧnat al-taʾlīf wa-l-tarǧama wa-l-našr, Le Caire 1934, I, p. 800.

1293–94, la copie de notre ms. ne peut être de beaucoup postérieure au début du XIVe s., 1320–1330.[9]

La page de titre principale porte la mention suivante : « Livre contenant les perles et les colliers », *Kitāb fīhi al-farāʾid wa-l-qalāʾid*, et en dessous, en petit et en rouge, est ajouté : « contenant mille propos parmi les propos des philosophes », *yaḥtawī ʿalā alf kalimatin min aqwāl al-ḥukamāʾ*. Encore en dessous, en plus gros, sur la largeur de la page et en noir, le titre qui annonce la paraphrase du *De anima* : « Le livre de la description de l'âme du philosophe Aristote et une lettre d'admonestation, *wa fīhi kitāb ṣifati al-nafs taʾlīf al-ḥakīm Arisṭūṭālīs wa fīhi risāla waʿdiyya* ».

Le manuscrit contient plusieurs autres textes, dont, en premier lieu :

(1.) f. 1v–53v : il s'agit des *Farāʾid wa-l-qalāʾid* de Abū ʿAbdallah al-Ḥasan al-Ahwāzī (mort en 466/1055). C'est un traité d'*adab* sous la forme d'un recueil de sentences politiques et éthiques, en 8 chapitres, qui consiste presque exclusivement dans une compilation de sentences attribuées aux philosophes grecs (Platon, Pythagore, Aristote) et à des sages musulmans, et en plus grand nombre, de proverbes. Le livre a d'ailleurs circulé sous le titre *Kitāb al-Amṯāl*, et imprimé sous ce titre, en marge du *Kitāb Naṯr al-naẓm wa-ḥal al-ʿuqad* d'al-Ṯaʿālibī.[10]

Ensuite (2.) vient la paraphrase du *De anima* qui nous occupe, puis

(3.) f. 106v–110r : lettre adressée par Dieu à la première personne à ses serviteurs, une « Lettre de Dieu, *risāla ilāhiyya* », dont voici le début :

> Risāla min al-ʿAzīz al-Ḥamīd ilā man abqā min al-ʿabīd salām ʿalaykum, yaqūlu Allāh hāḏihi risālatī ilaykum fa-smaʿū ḫiṭābī.

Le texte est une sorte de blâme et d'admonestation adressée par Dieu aux hommes qui ont abandonné sa voie. La phraséologie est nettement musulmane et coranique. Ce texte est cité longuement par un auteur tardif, al-Safūrī (m. 894/1488), dans son *Nuzhat al-Maǧālis*

[9] Le ms d'Arnzen n'a pas de colophon. Cependant des critères paléographiques lui ont permis de dater le ms du XIIe siècle, cf. Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, p. 7.

[10] Le Caire, 1317/1900, où elle est attribuée à Ṯaʿālibī. On en trouve une autre édition sous le titre *Kitāb al-Amṯāl al-mussamā bi-l-farāʾid wa-l-qalāʾid wa-yusammā ayḍan bi-l-ʿiqd al-nafīs wa nuzhat al-ǧalīs*, Dār al-kutub al ʿArabiyya al-kubrā, Le Caire 1327/1929, où elle est encore une fois attribuée à Ṯaʿālibī. La question de l'attribution de cette œuvre n'est pas claire. Le ms Ayasofia 4156 n'indique pas le nom de l'auteur. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Supplementbände I, Brill, Leiden 1937, p. 501, nº 21, note que l'œuvre est faussement attribuée à Ṯaʿālibī même par al-Ḏahabī : dans son *Tarīḫ al-Islām*, il la considère quant à lui comme une œuvre d'al-Aḥwāzī. Cf. *ibid.*, p. 720 la notice sur al-Aḥwāzī. L'attribution à l'un ou l'autre auteur reste à étudier.

wa-muntaḫab al-nafāʾis,[11] où il est présenté comme appartenant à cet ensemble d'anciennes révélations (des apocryphes connus en Arabie à la période des débuts de l'Islam) mentionnés par le Coran et la tradition musulmane comme les *Ṣuḥuf Ibrāhīm*. Le style indique qu'il s'agit d'une forgerie musulmane médiévale, dont l'idée pourrait cependant avoir été inspirée par une épître apocryphe grecque, la *Lettre descendue du ciel*, ou *Lettre du Christ sur le dimanche*, dont il existe une traduction arabe, étudiée d'après un ms. de Münich par Graf dans la *Zeitschrift für Semitistik* en 1928.[12] Le rapport entre les deux textes se limite cependant au procédé littéraire de la prosopopée, puisque la *Lettre sur le dimanche* traite de l'observance du repos dominical.

(4.) f. 110v–111v: un fragment copié d'une autre main, d'une écriture peu soignée et sans points diacritiques, pour compléter le dernier cahier du volume, présenté comme *taʿlīm Basilyūs al-kabīr* (Enseignement de Basile le Grand), c'est-à-dire Basile de Césarée (IVe siècle). Le passage présente en effet des parallèles avec plusieurs Lettres et Homélies de Basile, dans les thèmes et les expressions utilisées : thème de la science qui est nourriture de l'âme (*ġaḏāʾ al-nafs*) ; exemple « du poison enrobé de miel » pour parler d'un discours déguisant ses intentions, dont on trouve des occurrences récurrentes chez Basile, sans qu'il soit possible de rattacher le fragment, ici en arabe, à un texte précis. Il peut s'agir d'un morceau de florilège, ou d'une adaptation libre, ou encore d'un texte inconnu.

(5.) f. 111v–112v: des propos de Luqmān,[13] sage cité dans le Coran.

2. *La paraphrase arabe du De anima : problèmes liés à la transmission du texte arabe*

Avant d'évoquer l'histoire de la transmission de la paraphrase qu'Arnzen a remarquablement retracée, il faut d'abord dire un mot sur la composition de cette paraphrase. Elle est composée d'un *incipit*, d'une sorte de préface qui constitue comme un sommaire de la paraphrase (désignée par l'abréviation *praef.* par Arnzen) et enfin de la paraphrase

---

[11] Le Caire, s. d., 2e partie, p. 243–347.

[12] « Der vom Himmel gefallene Brief Christi (nach cod. Monac. arab. 1067) », *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6 (1928), p. 10–23.

[13] Sur ce personnage, cf. *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, V, p. 817–20.

elle-même. L'un des problèmes majeurs posés par cette paraphrase concerne l'identité du paraphraste. L'équivoque de l'*incipit* dans le ms de l'Escorial est telle qu'il est difficile à sa lecture de savoir si le texte est attribué à Aristote ou à l'un de ses commentateurs :

> Hāḏā mā ḏakara al-faylasūf fī kitābi l-nafsi, tarǧamnāhu kalāman tāmman wa-ḏakarnā fī kulli bābin ǧamla mā radda ʿalā man ḫālafa qawlahu, wa-kayfa taraqā ilā ṣifati l-nafsi l-nāṭiqati (éd. Arnzen, p. 181. 3–5).

i) Ce [texte contient] ce que le philosophe [Aristote] a évoqué dans son livre sur l'âme.
ii) Nous l'avons [le livre sur l'âme ou ce texte ?] traduit entièrement (*tarǧamnāhu* peut signifier aussi bien traduire que commenter)[14]
iii) et nous avons apporté pour chaque chapitre (sous forme d'un prologue, ce qui désignerait la *praef.* ou bien dans le sens de "dans chacun des chapitres qui se suivent dans le texte") un résumé de
iv) ce que ceux-ci ont objecté (ou ce qu'Aristote en réponse à leur objection a dit ?), à ce qui ne correspond pas à sa doctrine et [expliqué] comment il s'est élevé à la description de l'âme rationnelle.

Arnzen arrive à la conclusion que l'*incipit* a été composé par une autre personne que l'auteur ou traducteur de la paraphrase. Les équivoques mises au jour posent néanmoins deux questions principales : la personne qui a composé cet *incipit* a-t-elle distingué entre ce texte et l'écrit authentiquement aristotélicien ? Les remarques annexes (iii–iv) portent-elles sur la *praef.* ou bien sont-elles à considérer comme une introduction générale à l'ensemble du texte ?

Arnzen en arrive à la conclusion que (ii) ne se réfère probablement pas au *De anima* d'Aristote, mais à la paraphrase. La question qui se pose est alors de savoir si c'est seulement cette remarque (ii) qui est due à un rédacteur arabe, ou bien si l'*incipit* entier contenant cette remarque a été ajouté par l'adaptateur arabe et qu'il ne se trouvait pas dans le grec. Arnzen pense que c'est cette seconde solution qui est vraisemblable. Cependant il ne peut être exclu, comme il le remarque, que « nous l'avons traduit entièrement » renvoie à une traduction du

---

[14] Arnzen rappelle que F. Zimmermann dans ses recherches sur l'histoire de la transmission de la *Théologie d'Aristote* a indiqué que le terme *tarǧama* peut désigner une compilation, une traduction ou une paraphrase, cf. « The Origins of the so-called *Theology of Aristotle* », in J. Kraye, W. F. Ryan, C.-B. Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages : the "Theology" and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986 (Warburg Institute Surveys and Texts, 11), p. 110–240, p. 119.

texte d'Aristote qui aurait vu le jour dans son milieu où à laquelle il aurait participé.

Arnzen conclut cependant que les propositions (ii) (iii) (iv) de l'*incipit* ne sont pas le fait de l'auteur ou du traducteur de la paraphrase, mais qu'elles ont été ajoutées.[15]

Il faut par ailleurs ajouter que dans la sphère de traduction des textes philosophiques du cercle d'al-Kindī, une adaptation ou une substitution de ce genre d'un *incipit* n'est pas rare. Que ce soit par contamination de la transmission ou par erreur d'attribution due à un rédacteur tardif, on rencontre un tel phénomène dans la transmission de l'*incipit* d'un ensemble de propositions des *Éléments de Théologie* de Proclus ainsi que dans la *Théologie d'Aristote* ainsi que le note Arnzen. Par ailleurs, les remarques (ii) (iii) (iv) manquent dans la tradition persane. Elles

[15] Les remarques sont introduites par un nous d'autorité et pour cette raison se détachent de l'énonciation de la phrase précédente (*wa-ḏakara al-faylasūf*) qui dans une certaine mesure remplit une fonction de titre 2) l'auteur a, en composant (iii), en vue le début de la *praef.* Le passage doxographique de la paraphrase proprement dite ne se trouve ni au début de la paraphrase ni n'en constitue un élément essentiel, en revanche la *praef.* utilisant la même terminologie (*radda*) se complète avec ce paragraphe. 3) une troisième preuve est fournie par le texte de la paraphrase lui-même, on y trouve certes à l'occasion mais pas dans le paragraphe des réfutations sommaires d'autres arguments. La réponse à la première question est plus difficile. Gätje (*Studien zur Überlieferung*, p. 46 et 48) indique dans son étude sur la paraphrase du *De anima* la possibilité que l'auteur/traducteur ait traduit en premier lieu le traité aristotélicien et qu'à la suite de cela aurait composé un commentaire indépendant. Une telle position n'est pas tenable quand on considère la mauvaise connaissance de l'écrit aristotélicien que manifeste l'auteur de cette paraphrase. (Une comparaison entre le vocabulaire du texte édité par Badawī et la paraphrase du *De anima* laisse apparaître que les deux textes ne peuvent être du même auteur). En dehors du fait que des contresens et des erreurs apparaissent ici comme des indices : un grand nombre d'endroits de la paraphrase sont interprétés et additionnés de formules du type *qāla l-faylasūf.* On trouve un certain nombre de théorèmes qui ne sont pas aristotéliciens, mais qui sont cités comme tels. Il semble que l'auteur/traducteur de la paraphrase ne soit pas dans la situation de distinguer entre le véritable Aristote et le commentaire ou la paraphrase. L'auteur de la paraphrase n'était pas directement familier avec le *De anima* d'Aristote. Arnzen précise que le fait que le texte se rapporte à Aristote à la troisième personne dans l'*incipit* de la paraphrase (i) est quelque chose que l'on ne trouve dans aucun texte traduit d'Aristote. De plus, à d'autres endroits du texte, il est dit : *wa qad wāfaqa al-faylasūf allaḏī qālā.* Ces formulations ne laissent aucun doute quant au fait que l'auteur (ou bien l'auteur du modèle) savait qu'il ne s'agissait pas d'une traduction, mais plutôt d'une interprétation du texte d'Aristote. Ailleurs, Arnzen relève des renvois à d'autres textes d'Aristote (« dans son ouvrage sur le *Sens et le sensible*, Aristote a écrit », p. 279.16–18, ou « nous l'avons évoqué par un commentaire et en donnant des éléments à un autre endroit, dans la *Génération et la corruption* dans lequel le philosophe a distingué …», p. 239.17–241.2). Le grand nombre de remarques sur la manière de procéder aristotélicienne marque la distance que l'auteur-traducteur a avec le texte. Tous ces élements laissent penser que l'auteur-traducteur de l'*incipit* ne pense pas traduire mot-à-mot le texte aristotélicien.

manquent également dans le ms d'Istanbul : cela conforte l'hypothèse d'Arnzen.

Ainsi, la *praef.* n'a également pas été conçue par l'auteur ou le traducteur de la paraphrase, comme le pense Arnzen. Il est possible aussi que l'ensemble de l'*incipit* ait été remanié par l'auteur de la *praef.* ou qu'il ait été entièrement composé par lui.

Considérons à présent l'*incipit* du ms Ayasofia, qui est différent et moins équivoque (f. 54v), mais qui n'en pose pas moins certains problèmes d'interprétation.

> Hāḏā kitāb al-falyasūf [*sic*] imām al-ḥikma wa-huwa yanbūʿ al-ʿilm Arisṭāṭālīs ibn ṣufūmāḫis [*sic*] al-muṭʿim min nafsihi ḥikmatahu al-falsafa fī nās, qāla *al-mutarǧimu al-faylasūf Arisṭāṭālīs* hāḏihi ʿuyūn mā radda bihi ʿan allaḏīna zaʿamū anna l-nafs ǧism.

> Ceci est le livre du philosophe, imam de la sagesse, source de la science, Aristote fils de Sophomaque [*sic*], celui qui nourrit les hommes de sa sagesse philosophique. Le traducteur (ou commentateur ?), le philosophe Aristote a dit : voici en substance les principes de ce qu'il a répondu à ceux qui ont dit que l'âme était un corps.

Cet *incipit* présente le texte comme étant un livre sur l'âme d'Aristote (ce qui confirme ce qui est écrit sur les deux pages de titres du ms).[16] Cependant, tel quel, cet *incipit* n'a pas de sens, puisqu'Aristote est considéré comme étant son propre commentateur. Par contre, si on retranche *al-faylasūf Arisṭāṭālīs* alors l'*incipit* signifie que le traducteur arabe annonce sa traduction du texte du livre d'Aristote précédée d'un sommaire qu'il en donne.

Le texte, si on retient cette correction, est présenté comme étant un texte d'Aristote et non comme une paraphrase d'un texte d'Aristote (bien qu'au cours du texte, il soit dit : « Aristote a dit… »). Cependant, cette addition *al-mutarǧimu al-faylasūf Arisṭāṭālīs* nous apprend que la confusion quant à l'identité de l'auteur de ce texte est commune à plusieurs versions (on peut émettre l'hypothèse que dans un modèle précédent, quelqu'un ait ajouté une correction : *al-faylasūf Arisṭāṭālīs* au lieu de *al-mutarǧim* et que cette correction ait été ensuite intégrée dans le texte).

Il faut noter par ailleurs que le texte de la paraphrase semble avoir été harmonisé puisque quelqu'un a ajouté dans une séquence introductive (f. 70r 9) : *al-mufassir al-faylasūf Arisṭāṭālīs.* L'étude que j'ai faite de la

---

[16] Cf. *supra*, p. 404.

copie de Ayasofya montre que des tentatives d'harmonisation entre la *praef.* et la paraphrase proprement dite interviennent à diverses étapes de la transmission du texte.

3. *L'étude de la préface (praef.) qui est un sommaire de la paraphrase*

Bien que contenant de nombreuses lacunes et fautes, la copie conservée à Ayasofia permet d'éclairer le processus de réécriture qu'a connu ce texte à divers stades de sa transmission, réécriture que l'on constate tant au niveau du vocabulaire que de celui de la syntaxe.

Tout d'abord examinons le lien entre la préface qui constitue, on l'a vu, une sorte de sommaire de la paraphrase – dont elle ne suit pas toujours le cours avec exactitude – et la paraphrase elle-même. Arnzen a constaté de nombreuses différences terminologiques entre la *praef.* et la paraphrase du ms de l'Escorial. De plus, des désaccords apparaissent qui permettent de conclure que l'auteur de la *praef.* n'a pas toujours compris le texte de la paraphrase.[17]

Cependant, l'examen comparatif que j'ai fait de la *praef.* et de la paraphrase du ms Ayasofia complique encore la question du rapport qui unit la préface et la paraphrase. Voici quelques exemples de ces difficultés :

Praef. Arnzen, p. 187.18–20	Paraph. Arnzen, p. 285.16–19	*Praef.* Ayasofia	Paraph. Ayasofia
ṯumma qāla mā bālu al-ḥawāss tufsiduhā maḥsūsātuhā iḏā afraṭat	*wa-qāla mā bālu al-ḥawāss tafsudu min maḥsūsatihā iḏā afraṭat*	*ṯumma qāla mā bālu- ǧamīʿ al-mašāʿir tufsiduhā mašʾarātuhā iḏā afraṭat*	*Wa qāla mā bālu al-ḥawāss tafsudu min maḥsūsatihā iḏā afraṭat*
ka-l-baṣaru yufsiduhu al-ḍawʾu al-sāṭiʿu	*miṯl al-ḍawʾi al-sāṭiʿi faʾinnahu yufsidu al-baṣara*	*miṯl al-baṣari faʾ-inna al-ḍawʾa al-sāṭiʿa yufsiduhu*	*miṯl al-ḍawʾi al-sāṭiʿi fa-innahu yufsidu al-baṣara*
wa-l-samʿu yufsiduhu al-ṣawtu al-šadīdu	*wa-l-ṣawtu al-šadīdu yufsidu al-samʿa*	*wa-l-ṣawtu al-šadīdu yufsidu al-samʿa*	*wa-l-ṣawtu al-šadīdu yufsidu al-samʿa*

[17] Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, p. 29.

cont.

Praef. Arnzen	Paraph. Arnzen	*Praef.* Ayasofia	Paraph. Ayasofia
wa-kaḏālika sāʾiru al-maḥusūsāt tufsidu ḥāsahā iḏā quwiyat wa-ufriṭat?	*wa-l-rāʾiḥatu al-mufriṭatu al-ṭayyibu tufsidu al-šamma wa-šayʾu al-murru al-ṭaʿimu ǧiddan yufsidu al-ḏawqa wa-l-ḥārru al-mufriṭu yufsidu al-lamsa?*	*wa kaḏālika sāʾiru al-mašāʾir yufsiduhā mašʿarātuhā iḏā kānat qiwāhā mufriṭatu?*	*wa-rāʾiḥatu al-mufriṭatu fī al-natni tufsidu al-šama wa-šayʾu al-murru yufsidu al-ḏawqa wa-l-ḥāru al-mufriṭu yufsidu al-lamsa?*

Puisqu'il a été établi que le rédacteur de la préface a extrait des séquences de la paraphrase pour rédiger cette préface ou sommaire, alors le fait de trouver une formulation identique dans la préface et la paraphrase permettrait de dire que la formulation dans la préface d'une séquence identique à la paraphrase a plus de chances d'être originale. Cette comparaison nous fournit des indications précieuses pour situer l'un par rapport à l'autre le ms de l'Escorial et celui d'Ayasofia.

On peut observer qu'aux lignes 8–9 du tableau :

1) la syntaxe de la phrase *wa-l-ṣawt al-šadīd yufsidu al-samʿ* est conforme dans la préface d'Ayasofia et dans la paraphrase. En revanche, dans la préface du texte conservé à l'Escorial et édité par Arnzen, E1, on observe que l'objet *ṣawt* est devenu sujet de la phrase. Cela laisserait penser que la version Ayasofia de la préface, étant plus fidèle à l'énoncé de la paraphrase, est plus originale.
2) On peut observer cependant que dans toute la préface du ms Ayasofia le terme *mašʿar* (et le pluriel *mašʿarāt*) remplace le terme *ḥiss* (et *ḥawāss*). Dans la paraphrase en revanche, le remplacement de *ḥiss* par *mašʿar* n'est que partielle (du folio 59r à savoir du début de la paraphrase proprement dite, jusqu'au folio 69v on a *mašāʿir* puis *ḥiss* jusqu'au folio 94 v où on a de nouveau *mašʿar* jusqu'à la fin du texte, f. 106v). Il est difficile de dire à quel stade de la transmission a eu lieu cette substitution. Cela fait penser à une adaptation partielle et non aboutie pour modifier le vocabulaire du texte, bien qu'il soit difficile d'en déterminer l'intention. La substitution de *mašʿar* par *ḥiss* dans la préface du ms d'Ayasofya confirme que la préface a été harmonisée en fonction du texte à un divers stade de sa transmission.

On peut noter un cas de divergence entre la préface de E1 et celle de Ayasofya (désormais A), qui semble être due à la volonté de l'un des copistes d'harmoniser la préface et le texte de la paraphrase. Dans un passage à propos de la différence entre la perception sensible et la connaissance intelligible, dans la préface de E1, p. 189.13, on lit : *ṯumma waṣafa al-ḥiss wa-l-ʿaql ṯumma aḫbara anna baynahumā bawnan baʿīdan* ; mais dans la préface de A, f. 57v 3–5, on a *ṯumma waṣafa iḫtilāf al-ḥiss wa-l-ʿaql ṯumma aḫbara anna baynahumā qurban. Bawnan baʿīdan*. La version de E1 est confirmée par la version persane du texte de la paraphrase[18] où on peut lire *farqī rūšan*, « une nette distinction » (éd. Arnzen, p. 189, apparat de la ligne 13).

Or, lorsqu'on se réfère au texte de la paraphrase de A (f. 93v 15–94r 7), on se rend compte que dans le passage correspondant, un saut du même au même permet de lire que l'intellect et les sens *collaborent* dans leur acte de perception.[19] On constate donc ici clairement une adaptation de la préface à la paraphrase dans le ms A. Cela ne signifie pas pour autant que la préface de A a été rédigée en même temps que la copie de la paraphrase ; elle présente trop de convergences avec celle de E1. Et par ailleurs elle ne suit pas toujours la paraphrase A qui présente beaucoup de lacunes qui ne sont pas retranscrites dans la préface. Un des copistes, à un moment donné de la transmission de A, a jugé bon de réduire l'hiatus qui existait entre le texte de la paraphrase et celui de la préface concernant la question importante du rapport de la perception sensible et intellectuelle.

Que dire de l'étendue des différences entre Escorial et Ayasofia ? La plupart du temps, on peut observer que les phrases de liaison utilisées pour introduire les thèses d'Aristote tant dans la préface que dans le texte même de la paraphrase sont différentes ; on peut citer à titre d'exemple : *ṯumma insarafa ilā ḏikr al-ḍiyāʾ fa-qāla* […], A, f. 56v, l. 9–11. On lit au passage correspondant dans E : *ṯumma ḏakara al-ḍiyāʾ wa-qāla* […], E, p. 187.11–13.

---

[18] Cette version a été reconstituée par Arnzen et il la désigne sous le sigle Kp.

[19] Voici la translittération de ce texte : *wa-lamā faraġa min talḫīṣ qiwā al-nafs ibtadaʾa fī talḫīṣ al-ʿaql wa-kayfa yudrik al-ašyāʾa ilā annahu laḫḫasa awwalan anna idrāk* ***al-ʿaql wa-l-ḥiss muḫālif. Wa-inna mā daʿāhu ilā ḏālika an yuʿarrafanā anna al-nafs al-nāṭiqa bāqiyya lā tamūt. Fa-qāla***: *al-ʿaql wa-l-ḥiss yaštarikān bi-anna al-ḥiss miṯl al-maḥsūs bi-l-quwwa iḏā kāna ʿanhu nāʾiban* […]. L'omission de la section en gras qui résulte d'un homéotéleute dans A permet de lire que l'intellect et les sens collaborent (*idrāk al-ʿaql wa-l-ḥiss yaštarikān*) dans leur acte de perception respectif alors que le texte dit exactement le contraire (*idrāk al-ʿaql wa-l-ḥiss muḫālif*).

Ou encore : *Wa-lamā aḫaḏa al-ġaḏa’ kayfa huwa wa-mā huwa wa-liman huwa, waṣafa al-nafs al-nāmiyya bi-ṣifatin ṣaḥīḥa*, A, f. 56r 7–8. Dans E on lit : *Wa-lamā waṣafa al-ġaḏā’ mā huwa wa kayfa huwa wa-limā huwa, waṣafa al-nafs al-nāmiyya bi-ṣifatin ṣahīḥa lā marḍ lahā*, E, p. 185.16–17. Ce type de variantes se retrouve tout au long de la paraphrase elle-même.

4. *Remarques sur la paraphrase*

La collation des deux versions, celle de A et celle de l'Escorial, permet de constater que dans de nombreux cas le vocabulaire est différent (non seulement celui des phrases de liaison, mais aussi le vocabulaire technique). Ainsi, on lit à propos du fait que la lumière ne peut inhérer dans un corps que cela est *muḥāl* (E, p. 263.11), *mumtaniʿ* (A, f. 77v).

Autre changement de vocabulaire technique significatif :

al-šawq nawʿān ḥissī wa fikrī, E, p. 331.9–10

al-šawq nawʿān ǧismī wa fahmī, A, f. 102 r 9

Ces traductions différentes montrent comment le vocabulaire technique et philosophique s'élabore progressivement.

Les cas de réécriture sont nombreux. Pour exemple voici un cas où la construction de E, qui est d'ailleurs douteuse, diffère de celle de A :

Fa-innahu ḥukiya al-amrān ǧamīʿan wa kilā al-qawlayn yaṣdiqān bi-nawʿin wa-nawʿin, E p. 243.15–17.

Fa-inna al-amrayn ǧamīʿan qad qīlā wa-kilāhumā ṣawāb bi-nawʿin wa-nawʿin, A f. 73 v, l. 9–10.

On peut aussi relever des cas où la réécriture infléchit le sens du texte. Et on peut alors se demander s'il s'agit là d'une démarche intentionnelle. Ainsi dans E1 on lit un passage où il est dit qu'Aristote fait sienne la pensée de Platon alors que dans A, on peut lire qu'il a blâmé la pensée de Platon.

> Wa-qad qabila al-faylasūf qawla Flāṭun inna al-nafs <al-nāṭiqa> makān li-ṣuwar <ilā annahu nabaha ʿalayhi bi-annahu qāla inna kulla nafsin makānun li-ṣuwar>, E1, p. 307.10–11.

Dans A, f. 94r 15–94 v 1, le début de la phrase est visiblement corrompu. Par contre la présence du *taḥrīr* dans la phrase peut suggérer qu'il y avait un modèle antérieur, qui portait des notes marginales donnant des rédactions différentes :

> Wa-qad aǧāza al-faylasūf taḥrīr min taḥrīr al-nafs al-nāṭiqa wa-ḏālika ḏamma al-faylasūf bi-Aflāṭūn iḏā qāla inna al-nafs makān li-kulli ṣuwar.

Avant de clore cet inventaire, j'aimerais citer un autre cas de figure, unique celui-ci, où une petite partie de E2 – version apparemment beaucoup plus longue, mais qui n'est conservée que sous forme d'interpolation dans E1 – est reprise dans A. Il s'agit là d'un cas important dans la mesure où il nous renseigne sur la relation des différentes copies les unes par rapport aux autres.

Si l'on se réfère au texte édité par Arnzen, p. 241.10–12, on constate dans la colonne de gauche – qui correspond aux passages interpolés de E2 – un petit passage qui ne se trouve pas dans E1, mais que l'on peut lire dans A sous une forme réécrite.

> Wa-qad naqdiru ann naṣafahā bi-l-ibtidāʾi wa-l-ġāyati maʿan fa-naqūl […], E2, p. 241.12–13.

Dans A, juste avant le passage qui précède un passage commun à A et E1, on lit :

> Ṯumma waṣafahā min qibali ibtidāʾi fiʿlihā wa-ġāyatihi fa-qāla al-nafs al-nāmiyyatu hiya allatī taḥfiẓu, A, f. 73 r 8–9.

Dans la version persane on a également cette séquence mais sous une forme moins développée et moins proche de E2 : *pas vaṣfi ibtidā fiʿl nafse nāmiyye*, « puis (vient) la description du commencement de l'acte de l'âme végétative », Kp, p. 241, n. 13.

Par ailleurs, on observe de nombreuses convergences entre les leçons de la traduction persane et A contre Escorial. On dénombre ainsi de nombreuses séquences supplémentaires dans Kp, absentes de E, mais qui se retrouvent dans A.

Prenons le troisième paragraphe de la page 197.9–12 de l'édition d'Arnzen :

> qāla : wa-min al-dalīl ʿalā baqāʾihā annahā kullamā azdādat bi-l-šayʾi ʿilman, kāna aqwā li-ğawharihā wa-aṯbat lahu, wa-laysa ġayruhā mimmā yudriku ʿalima al-ašyāʾa kaḏālika ; li-anna ġayrahā kullamā azdāda ʿilman bi-maḥsūsihi kāna aḍara lahu wa aqraba min fasādihi.

après *min fasādihi*, on peut lire dans A, f. 60v 4–5 :

> miṯl al-baṣar fa-innahu kullamā istaqaṣā ʿalā maḥsūsihi kāna ḏālika šarra ʿalayhi wa-aqraba min fasādihi.

La traduction persane donne une leçon semblable alors qu'à cet endroit, E n'a rien :

> Šūn dīdeyye bīnā ke agar dar dīdan šizhā istiqṣā kunad ziyānaš dārad wa-bināyīš tabāhī guirad, Kp, p. 197 n. 12.
>
> Il en est de même pour la vision qui, lorsqu'elle observe attentivement quelque chose, s'abîme et s'altère.

Autre cas semblable : à la page 221 de l'édition Arnzen, l. 6–13, on lit le passage suivant :

> Wa lammā laḫḫaṣa al-faylasūf al-tamāma wa-aḫbara bi-aqsāmihi wa-ʿalā kam nawʿ yuqālu wa-bi-ayya al-anwāʿi takūnu al-nafsu tamāman li-l-ğism al-ṭabīʿī al-āliyy qāla inna al-ḥadda allaḏī ḥaddadnā bihi al-nafsa innamā huwa ka-l-rasm wa-laysa huwa bi-ḥaddin yubayyinu ʿan ḫāṣati kulli nafsi <wa-inna ʿağaznā ʿan an naḥuda al-nafsa bi-ḥaddin yubayyinu ʿan ḫāṣati kulli nafsi>.

La séquence entre crochet a été supplée par Arnzen à partir de Kp, p. 221, n. 9–10 :

> Va amma ağz mā az anke ḥadī gūʾim nafs-rā ke dar ū bayāne ḫāse har nafs bovad.
>
> Nous avons été incapables de donner une définition de l'âme qui puisse démontrer la spécificité de chacune des âmes.

Or, on lit dans A, f. 69v 2–3 :

> Wa innamā ʿağaznā an naḥuda lahā ḥaddan wāḥidan yubayyinu ʿan ḫāṣati kulli nafsi.

Il existe de très nombreux autres cas de convergences entre A et Kp contre E. Cela semble indiquer qu'il faut peut être considérer que la copie Ayasofya (bien qu'il s'agisse d'une copie fautive et lacunaire) nous présente un état du texte plus original que celui de l'Escorial. Cette hypothèse est corroborée par deux autres types de remarques que la collation d'Ayasofya et d'Escorial permettent de faire. On peut constater que A apporte des compléments qui ne sont ni dans Kp ni dans E (peut être ces séquences étaient-elles présentes dans E2, mais les passages correspondants ne sont pas conservés). Ainsi dans E1, p. 281.6, après la séquence *law laffa ʿalā yadihi ṯawban* on a dans A, f. 84v 2 (séquence qui ne se trouve pas dans le persan) : *law laffa ʿalā yadihi ṯawban ṯumma waḍaʿahu ʿalā māʾi ḥār aw bārid*. De la même manière, à la p. 323.9 de l'édition Arnzen, après *li-annahu ʿaqala ḏātahu* on a dans A, f. 99r 15 : *Wa iḏā qulta anna al-ʿaql šayʾan kāna qabla ḏālika al-šayʾ*.

Ces passages supplémentaires dans Ayasofya qui ne se trouvent pas dans Escorial ni dans le persan ou partiellement dans le persan

proviennent vraisemblablement de l'archétype *E même s'il n'y a pas de parallèle E2 pour le confirmer, puisque de toute évidence, la copie A remonte à un modèle qu'il faut situer sur le stemma construit par Arnzen[20] en amont de l'embranchement E1 d'une part/archétype de la traduction persane, d'autre part. Une indication particulièrement probante est une erreur manifeste, partiellement commune à E1 et à Kp, qui ne se trouve pas dans A. Il s'agit d'un passage qui provient de la préface :

> E, p. 183.3–6
> t̲umma d̲akara al-ṣūrata wa-bayyana ʿalā kam waǧhin tuqāl wa-matā takūn al-ṣūra [1] ḥilya li-l-šayʾi allad̲ī hiya ṣūra lahu wa-matā takūn [2] nafsan lahu mufāriqa li-l-badan allad̲ī hiya fīhi min ġayr fasād wa-matā takūn [3] ġayr mufāriqa li-l-badan allad̲ī hiya fīhi.
>
> Kp, p. 183.3–6
> t̲umma d̲akara al-ṣūrata wa-bayyana ʿalā kam waǧhin tuqāl wa-matā takūn al-ṣūra [1] ḥilya li-l-šayʾi allad̲ī hiya ṣūra lahu wa-matā takūn [2] nafsan lahu [3] wa-matā takun nafsan mufāriqa li-l-badan allad̲ī hiya fīhi min ġayr fasād [wa-matā takūn] [3] ġayr mufāriqa li-l-badan allad̲ī hiya fīhi.
>
> A, f. 55r 4–8
> t̲umma d̲akara al-ṣūrata wa-bayyana ʿalā kam waǧhin tuqāl wa-matā takūn al-ṣūra [1] ḥilya li-l-šayʾi allad̲ī baqā ṣūra lahu wa matā takūn [2] nafsan ġayr mufāriqa li-l-badan allad̲ī huwa baqiya fīhi wa-matā takūn [3] mufāriqa lahu bi-ġayr fasād.

Il s'agit, selon une gradation croissante, de la distinction entre formes corporelles, formes immanentes des êtres animés et formes de l'âme séparables du corps (intellect). Dans l'énumération de ces trois degrés par E, l'ordre formes animales et intellect est inversé. C'est probablement le résultat d'un accident de copie. Kp est identique à E sinon qu'il porte en plus la séquence *wa-matā… nafsan* restituée par Arnzen. L'origine de l'intervertion dans E est peut-être à chercher dans la scission de la séquence 2 dans Kp. Quoi qu'il en soit, seul A donne l'ordre attendu, contre E et Kp, qui ne diffèrent entre eux que par l'absence ou la présence de *wa-matā… nafsan*.

[20] Cf. Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, p. 77.

6. *Conclusion*

Malgré ces nombreuses lacunes que je n'ai pas eu le temps d'évoquer – dues notamment au fait que des passages entiers manquent, que d'autres sont intervertis de manière aléatoire, malgré de nombreux saut du même au même que j'ai pu constater, cette copie mériterait d'être prise en compte pour réviser la remarquable édition d'Arnzen. La liberté prise avec le texte par les différents copistes (bien qu'il soit difficile de déterminer à quel moment du processus de transmission ont eu lieu les changements), laisse apparaître la difficulté à laquelle se voit confronté l'historien de la philosophie lorsqu'il est tenté de dire « Avicenne a lu tel texte ». Les versions qui circulaient des *Neoplatonica Arabica* ont connu tellement de mues successives, comme l'a montré Zimmermann pour la *Théologie* dite d'Aristote et comme permet de le constater cette comparaison de deux copies de cette paraphrase anonyme du *De anima* d'Aristote, qu'il semble aujourd'hui impossible de retracer l'histoire de ces textes de manière exhaustive. Des découvertes de ce genre permettent néanmoins d'affiner notre connaissance des processus complexes d'élaboration de ce corpus.

L'*ANONYME D'OXFORD* (BODLEIAN OR. MARSH 539): BIBLIOTHÈQUE OU COMMENTAIRE?

*Emily Cottrell**

À Mübahath Türker et à Sahbān Khalifāt

Franz Rosenthal découvrit dans un manuscrit acéphale de la Bodleian Library à Oxford une partie des fragments plotiniens attribués à un "Sage grec" *(al-šayḫ al-yūnānī)* anonyme et entreprit de montrer qu'ils appartenaient au même corpus que la pseudo-*Théologie d'Aristote*. Selon lui, les deux textes dérivaient d'une «source plotinienne arabe» (dite "Arabic Plotinus", ou "Plotin arabe", et symbolisée par le sigle *AP dans une étude conséquente par F. Zimmermann).[1] Après avoir étudié la "recension courte" de la pseudo-*Théologie d'Aristote*, Zimmermann attribuait à un éclatement du manuscrit original non-relié – qui aurait contenu une source plus vaste identifiée à un «fichier métaphysique d'al-Kindī» – le désordre de la Pseudo-*Théologie d'Aristote* qui nous est conservée. Cet éclatement aurait entraîné la nécessité d'écrire des transitions artificielles entre les fragments ré-assemblés.[2] Étudiant aussi certains aspects du manuscrit Bodleian Or. Marsh 539 (ci-après *Anonyme d'Oxford*)

* Je remercie les professeurs Jean Jolivet et Kazim Djihad d'avoir eu l'amabilité de relire ce texte dans l'un de ses états intermédiaires et de m'avoir fait part de leurs remarques. Les erreurs qui peuvent y subsister sont les miennes. Que Cristina D'Ancona veuille aussi trouver l'expression de ma reconnaissance tant je suis redevable à sa patience et à sa gentillesse.

[1] F. Rosenthal, «Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source», *Orientalia* 21 (1952), p. 461–92; 22 (1953), p. 370–400; 23 (1955), p. 42–65. F. Zimmermann, «The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*», in J. Kraye, W. F. Ryan, C. B. Schmitt, (éds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other texts,* The Warburg Institute London 1986, p. 110–240, dont un résumé commode se trouve dans M. Aouad, «*Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*», in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, CNRS Éditions, Paris 1989, p. 541–90, en part. p. 574–80. Une deuxième édition des fragments du Sage grec contenus dans le manuscrit Marsh 539 fut réalisée par ʿA. Badawī, *Aflūṭīn ʿind al-ʿarab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-nahḍa al-miṣriyya, Le Caire 1966 (réimpr. Qom 1977), dans le même volume que la Pseudo-*Théologie*.

[2] Zimmermann, «The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*», p. 128–31; 153–54 mais comparer aussi C. D'Ancona, «Pseudo-*Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition», *Oriens. Zeitschrift der internationalen Gesellschaft für Orientforschung* 36 (2001), p. 78–112.

sur lesquels je ne peux revenir dans ce cadre abrégé, Zimmermann offre une table de concordance fort utile dans laquelle on constate que les extraits des *Ennéades* conservés dans la pseudo-*Théologie d'Aristote* et dans l'*Anonyme d'Oxford* se complètent plus qu'ils ne se recoupent.

Dans une série d'articles suivis de la publication collective du traité IV 8[6], C. D'Ancona a repris en partie les hypothèses de Zimmermann, tout en le corrigeant sur un point : les transitions ne seraient pas de la main du traducteur de la pseudo-*Théologie*, mais d'al-Kindī lui-même.[3] En reprenant l'étude du manuscrit Or. Marsh 539, nous montrerons que les acteurs de la transmission de la philosophie kindienne y sont largement représentés. Enfin, nous envisagerons de rattacher à l'*Anonyme* un texte édité par Mübahath Türker et attribué selon les manuscrits à al-Fārābī ou à Platon et montrerons la possibilité qu'Abū Zayd al-Balḫī, disciple d'al-Kindī, ait commenté *AP.

1. *Un manuscrit en quête de description*

Le manuscrit fut acquis au XVIIe siècle par l'archevêque anglais Narcissus Marsh (1638–1713), et il fit partie de sa collection à Dublin jusqu'à sa mort lorsqu'une partie de celle-ci fut léguée à la Bodleian Library d'Oxford, université dans laquelle il avait étudié et exercé.[4] Hormis ces éléments, l'histoire du manuscrit ne nous est malheureusement pas connue. Une réparation du haut du folio de garde (4r) laisse apparaître quelques mots en turc, ce qui pourrait indiquer que le manuscrit provenait de l'empire ottoman. On lit au-dessous, en grec, la devise de Marsh, πανταχῇ τὴν ἀλήθειαν (« Partout, [cherche] la vérité ») et il serait souhaitable de rechercher dans les archives personnelles de Marsh si celui-ci a noté dans ses carnets les conditions d'achat des différents manuscrits arabes de sa riche collection.

---

[3] C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995 (Études de Philosophie Médiévale, 72) à compléter par Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (*Enn. IV 8[6]*). *Plotiniana Arabica* (*Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco"*), Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 4).

[4] Sur l'archevêque Marsh, collectionneur et érudit, voir la biographie détaillée présentée par M. McCarthy, « Archbishop Narcissus Marsh and the Foundation of the First Public Library in Ireland », dans les actes de la 64e conférence de l'IFLA (International Federation of Library Associations and Institutions), http://www.ifla.org/IV/ifla64/100–132e.htm.

Comme l'avait déjà remarqué G. Lewis,[5] un certain nombre de folios – dont le nombre exact paraît impossible à évaluer à moins qu'un codicologue ne défasse la reliure moderne – manquent dans le volume conservé à la Bodleian Library. Selon la numérotation, les trois folios initiaux seraient manquants, mais rien ne permet d'affirmer que la numérotation en chiffres indiens du manuscrit soit d'origine. En effet, outre les différentes mains du folio de garde (qui ne comporte pas, sinon au verso et dans une main encore différente, de titre), on trouve dans le corps même du manuscrit des numérotations concurrentes (pages, numéros de cahiers qui semblent en contradiction avec la pagination), des réclames ajoutées par une autre main et au moins deux types d'encre (dont l'un pour la vocalisation et une partie de la diacritisation).

D'une manière générale et pour ces raisons en particulier, il est regrettable qu'il n'existe pas de description codicologique de ce manuscrit sinon celle, obsolète, du catalogue Uri, daté de 1787 (!), codex n° 484. La reliure, réalisée sans doute à la demande de Marsh (ainsi qu'une restauration qui conduisit à l'insertion de plusieurs folios de renforcement – numérotés « i ult. à iii ult. », puis 1 à 3 en chiffres arabes), porte en lettres dorées la mention suivante : "ABULCASEM".

Pour ajouter à la confusion, une note récente (non signée) au crayon à papier au verso du folio de renforcement numéroté iii indique que la vignette collée sur le folio 4r (« 539 *De demonstratione sapientiae*, Auth : Abu'l-Kasem, Arab., mutil. ab init. et ultime ») appartient en fait au manuscrit Bodleian Or. Marsh 251, que la reliure attribue lui aussi à un Abulcasem, et qui contiendrait une œuvre d'al-Tanūḫī.[6] Pourtant, le Bodleian Or. Marsh 251 n'est pas, lui, mutilé au début ni à la fin, et il faut donc sans doute accepter l'originalité (XVIIIe) de cette vignette, bien qu'elle soit d'un papier différent, proche de celui du Marsh 251.

L'une des mains du folio de garde (que nous appelerons 4r, en précisant que le 4 est en chiffre arabe, issu d'une numérotation postérieure à

[5] Brève description du manuscrit dans Plotini *Opera* II, *Enneades* IV–V edid. P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotiniana Arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, Desclée de Brouwer – L'Édition Universelle, Paris – Louvain 1959, p. xxxii–xxxiii, à laquelle il faut ajouter ceci : taille 20 cm, réglure 14 cm, 13 lignes par page sauf un folio de quinze lignes ; double numérotation : en chiffres arabes y compris 3 folios de garde initiale filigranés et trois folios de garde finales (le filigrane appartient aux années 1670), et en chiffres indiens, du folio 5 au folio 133.

[6] H. Fähndrich, « À propos d'une compilation de la sagesse arabe : *ʿUnwān al-ḥikma* d'al-Muḥassin at-Tanūḫī », *Quaderni di Studi Arabi*, 5–6 (1987–88), p. 241–50.

la première numérotation en chiffres indiens, et sans doute contemporaine de la reliure moderne) semble assez proche chronologiquement de la date de notre manuscrit. C'est une marque de possesseur indiquant ceci : *Ṣāḥib hāḏā al-kitāb Abū al-Bayyān Maḥmūd b. Munawwar al-Kirmānī* (« Le possesseur de ce livre est Abū al-Bayyān … »)

Une autre marque de possesseur, en bas à gauche du folio 4r, indique la date « 76 », qui devrait être lue 676 (année de l'Hégire qui correspond à 1277–1278) étant donné l'état du papier, qui comme l'indiquait Franz Rosenthal[7] semble dater du XIIIe siècle.[8] En revanche, le titre et l'auteur (fol. 4v) sont indiqués par une main plus tardive. Celle-ci donne l'attribution suivante, *hāḏā al-kitāb Ṣinwān al-ḥikma li-l-Bayhaqī Abī al-Qāsim Ẓahīr al-Dīn (*« Ce livre est le *Ṣinwān al-ḥikma* de Bayhaqī … »). Notons que Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī ne porte pas la kunya "Abū al-Qāsim" (« père d'al-Qāsim »), qui est en revanche celle de son père (il est donc bien Ibn *abī* al-Qāsim, au génitif). Le fait même de le nommer en commençant par sa nisba, al-Bayhaqī, n'est pas courant en arabe.[9] En outre, s'il est bien l'auteur de la *Tatimma Ṣiwān al-ḥikma (Le Supplément au Coffret de la sagesse)*,[10] il n'est pas celui du *Ṣiwān al-ḥikma* (nommé ici de façon erronée *Ṣinwān al-ḥikma*, mot plus courant signifiant la "réunion", *muǧtamaʿ*, sans doute à cause de la rareté du mot *ṣiwān*),[11] qu'il attribue expressément à Abū Sulaymān al-Siǧistānī (cf. *Tatimma*, notice n° 36).

L'attribution donnée par la main tardive de l'*Anonyme d'Oxford* fol. 4v pourrait rester anodine si le *Ṣiwān al-ḥikma* n'avait pas été attribué par deux fois à des personnages portant la kunya Abū al-Qāsim. Une première fois, au XVIIe s., sous la plume du bibliographe ottoman Ḥaǧǧi Ḫalīfa (m. 1657), qui l'attribue à Abū al-Qāsim al-Andalūsī

[7] Rosenthal, « Aš-Šayḫ al-Yūnānī » (1952), cf. supra n. 1, p. 465.

[8] L'*Anonyme d'Oxford* est donc le plus ancien témoin des *Plotiniana Arabica*. Tous les manuscrits de la Pseudo-*Théologie* ainsi que celui de l'*Épître sur la Science divine* sont postérieurs au XVe s. Une édition intégrale commentée de l'*Anonyme d'Oxford* a été mise en chantier par C. D'Ancona, D. De Smet et l'auteur de cet article.

[9] Sa généalogie complète est rapportée dans un extrait autobiographique conservé par Yaqūt, *Muʿǧam al-Udabāʾ*, n° 1761 ʿAbbās. Nous avons traduit cette autobiographie intégralement dans l'introduction de notre thèse de doctorat, *Le Kitāb Nuzhat al-Arwāḥ wa-Rawḍat al-Afrāḥ de Šams al-Dīn al-Šahrazūrī l'Išrāqī: Composition et Sources*, soutenue à l'EPHE en décembre 2004, à paraître.

[10] C'est la traduction proposée par R. Blachère : Ṣāʿid al-Andalūsī. *Kitāb Ṭabaḳāt al-Umam* (*Livre des Catégories des Nations*), Larose, Paris 1935 (Publications de l'Institut des hautes études marocaines, 28), p. 15.

[11] L'erreur de lecture n'a rien d'anormal, car le *ṣad* peut être noté indifférement avec une courte jambe à la suite du demi-cercle ou sans celle-ci ; cette jambe peut alors être confondue avec un *bāʾ*, un *yāʾ*, un *nūn*, un *tāʾ*, ou un *ṯāʾ*.

(nº 7800 Flügel). L'erreur que porte le folio 4v pourrait donc provenir de la lecture de Ḥaǧǧi Ḫalīfa, à moins que ce dernier – qui travaillait à partir de listes d'ouvrages – n'ait connu l'*Anonyme d'Oxford* ou un parent de celui-ci. Le deuxième personnage à avoir été proposé comme auteur du **Ṣiwān al-ḥikma* – source hypothétique des deux épitomés conservés, les *Muḫtaṣar* et *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma* – est un certain Abū al-Qāsim al-Ġulām ("l'esclave") ou al-Kātib ("le secrétaire").[12] W. al-Qāḍī, notant les nombreuses citations d'ouvrages de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023) et de Miskawayh (m. 1030) dans le *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, concluait en effet à l'impossibilité de l'autorité d'al-Siǧistānī (m. ca 985), et proposait comme auteur ce secrétaire d'al-ʿĀmirī (m. 992).[13] Une étude approfondie de l'*Anonyme d'Oxford* pourrait permettre de réévaluer les hypothèses d'al-Qāḍī. Seuls les auteurs dépendant du **Ṣiwān al-ḥikma* et ce manuscrit attribuent des extraits de *AP à un Sage grec (*al-šayḫ al-yūnānī*).

2. *Bayhāqī, lecteur de *AP?*

Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī (m. 1169) avait connaissance d'extraits de *AP, puisqu'il cite un extrait célèbre de la Pseudo-*Théologie* (le début du traité IV 8[6], *Sur la descente de l'âme dans le corps*)[14] à la fin de la notice qu'il consacre à Abū ʿAlī Ibn Zurʿa (943–1108) dans la *Tatimma Ṣiwān al-ḥikma*.[15] Il précise qu'Ibn Zurʿa citait ce passage dans l'un de ses ouvrages

---

[12] D. M. Dunlop, *The Muntakhab Ṣiwān al-ḥikmah of Abū Sulaymān as-Sijistānī*. Arabic text, Introduction and Indices, Mouton, The Hague 1979 (Near and Middle East Monographs, 4). L'édition réalisée par ʿA. Badawī, Abū Sulaymān al-Sijistānī, *Muntakhab Ṣiwān al-ḥikma* et trois traités publiés, annotés et préfacés, Intišārāt-i-Bunǧād-i-Farhanǧ-i-Īrān, Téhéran 1974, sans qu'il ajoute de nouveaux manuscrits à ceux édités par Dunlop permet parfois de corriger une coquille mais n'a pas la numérotation de Dunlop, qui rend son édition mieux à même d'être citée.

[13] W. al-Qāḍī, « *Kitāb Ṣiwān al-ḥikma* : Structure, Composition, Authorship and Sources », *Der Islam* 58 (1981), p. 87–124, en part, p. 118–19. D. Reisman, « Stealing Avicenna's books: a Study of the Historical Sources for the Life and Times of Avicenna », in D. C. Reisman (éd.), *Before and After Avicenna*, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group), Brill, Leiden – Boston 2003 (Islamic Philosophy, Theology and Science – Texts and Studies, 52), p. 91–126, en part. p. 110 n. 55, semble vouloir confondre ce personnage et un contemporain d'Avicenne du nom d'Abū al-Qāsim al-Kirmānī, sans étayer son hypothèse.

[14] Cf. Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (*Enn. IV 8[6]*) pour une nouvelle édition du texte arabe, traduit et commenté, avec trad. commentée du texte grec.

[15] *Tatimma*, nº 30 (p. 77–78 Kurd ʿAlī, p. 77–78 al-ʿAǧam). Ibn Zurʿa fut accusé de conspiration avec l'ennemi à la suite de nombreux séjours en terre byzantine.

consacrés à Aristote, auquel il l'attribuait (*Wa ḏakara ḏālika l-ḥakīm fī baʿḍ taṣānīfihi ʿan Arisṭū annahu qāla…*), mais qui n'a pas été retrouvé.[16] Le passage ne se trouve pas dans l'*Anonyme d'Oxford* et Ibn Zurʿa n'est pas cité dans les extraits qui nous sont conservés bien qu'un «Abū ʿAlī» soit mentionné à plusieurs reprises, et spécifiquement identifié en trois cas comme «Abū ʿAlī Miskawayh». L'identification à Miskawayh paraît d'autant mieux établie que certains extraits de notre texte se retrouvent dans son *Fawz al-Aṣġar*, comme l'avait déjà remarqué F. Rosenthal.[17] Il paraît donc difficile d'imaginer que deux Abū ʿAlī interviennent dans l'*Anonyme d'Oxford*. En outre, on peut supposer que si Bayhaqī avait eu à sa disposition cette matière philosophique, il n'aurait pas manqué d'en citer quelques extraits dans la *Tatimma*. Peut-être faut-il alors envisager une première erreur d'attribution (*Ṣiwān al-ḥikma li-l-Bayhaqī*), attestée par certains manuscrits du *Muntaḫab*,[18] suivie d'une deuxième erreur, après la consultation d'un ouvrage dans le but de trouver la kunya de Bayhaqī.

Dans un passage mal édité par Rafīq al-ʿAǧam et absent de l'édition Kurd ʿAlī,[19] Bayhaqī cite le Šayḫ al-Yūnānī, dont il aurait vu au Khorassan un commentaire par al-Fārābī, qui contenait aussi un «Commentaire aux morales de Zénon et un *Timée* du Sage grec» (*Šarḥ Faḍāʾil Ẓaynūn wa li-l-Šayḫ al-Yūnānī kitāb Tīmāūs*).[20] Le premier ouvrage pourrait être identique à un traité édité sous le titre "Epître de Zénon l'ancien" (mais la question de son attribution à al-Fārābī n'a malheureusement pas été discutée)[21] et on constate qu'il présente une terminologie et une

[16] L'évêque P. Sbath a édité plusieurs épîtres d'Ibn Zurʿa dans lesquelles celui-ci cite Denys l'Aréopagite, autre lecteur oriental du corpus plotinien, à travers de nombreux intermédiaires qui eux-mêmes circuleront en syriaque et en arabe: P. Sbath, *Mabāḥiṯ falsafiyya dīniyya li-baʿḍ al-qudamāʾ min ʿulamāʾ al-naṣraniyya (Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIVe s.)*, Maktaba H. Fridrich, Le Caire 1929, p. 6–19. Notons aussi qu'Ibn al-Nadīm attribue à Ibn Zurʿa une traduction du *Commentaire du Phédon* de Proclus. Mais l'extrait fameux de Plotin ne se trouve pas dans les fragments conservés de ce commentaire.

[17] F. Rosenthal, «On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World», *Islamic Culture* 14 (1940), p. 387–422, cf. p. 396–401. Outre la traduction ancienne de J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology. A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the two religions*, Lutterworth Press, London 1945, p. 91–185, on dispose maintenant d'une très bonne édition critique accompagnée d'une traduction commentée par R. Arnaldez et A. S. ʿUḍaymah, *Le Petit livre du Salut*, Maison arabe du livre, Tunis 1987).

[18] Dunlop, *The Muntakhab Ṣiwān al-ḥikmah*, introduction, p. xxvii–xxix.

[19] L'édition al-ʿAǧam (p. 41) contient une liste des œuvres d'al-Fārābī plus longue que celle du texte édité par Kurd ʿAlī (p. 31).

[20] *Tatimma* nº 17 (p. 41 al-ʿAǧam). L'éditeur lit «al-zaytūn» (sic!).

[21] *Šarḥ Risāla Ẓaynūn al-kabīr al-yūnānī*, in Pseudo-Avicenne, *Maǧmūʿ rasāʾil al-šayḫ*

thématique identiques à un texte édité il y a une vingtaine d'années et qui pour cette raison reste peu étudié : le Pseudo-Ammonius arabe, dont D. De Smet a montré les liens possibles avec le **Ṣiwān al-ḥikma*.[22] Le titre rappelle les « quarante arguments de Zénon » connus de Proclus, Élias, et peut-être de Simplicius ;[23] quant au deuxième titre que mentionne Bayhaqī, il pourrait renvoyer à un commentaire du *Timée* par un certain "Sage grec" dont le nom (Porphyre ? Proclus ?) est laissé sous silence ou se trouvait être illisible et que al-Fārābī aurait paraphrasé.[24] Les deux titres sont liés comme si dans le manuscrit vu par Bayhaqī il n'y avait qu'un seul commentaire, à moins qu'il s'agisse là de la fusion de notes marginales.

Le célèbre fragment plotinien de la descente de l'âme dans le corps que cite Bayhāqī (*Enn.* IV 8[6]) se trouve avoir été aussi utilisé par les Frères de la Pureté dans leurs *Épîtres*.[25] Dans la notice qu'il leur consacre dans la *Tatimma*, Bayhaqī promet de citer des extraits des *Épîtres* dans ce qui va suivre, et on pourrait alors interpréter l'attribution à Ibn Zurʿa comme une technique de dissimulation, à une époque où les Ismaéliens étaient combattus sans relâche.[26]

---

al-raʾīs, Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmānī, Hyderabad 1354/1935. L'édition d'Hyderabad contient des textes attribués à Avicenne et à al-Fārābī, mais seul le premier apparaît sur la page de titre.

[22] Le Pseudo-Ammonius a été édité par U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 49, 1), qui rejette l'attribution au savant néoplatonicien. Cf. D. De Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Koninklijike Academie voor Wetenshappen, Letteren en Schone Kunsten van België (Klasse der Letteren, 165), Bruxelles 1998, index, *s. v.* « Pseudo-Ammonius » et « Ṣiwān al-ḥikma ».

[23] G. R. Morrow – J. M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton U. P., Princeton (1987), p. xxxviii–xliii.

[24] Sur l'hypothèse d'une identification du Sage grec à Porphyre, cf. W. Kutsch, « Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) Περὶ ψυχῆς und die Frage des Verfassers der *Theologie des Aristoteles* », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 31 (1954), p. 263–86. L'épithète πρεσβύτης pourrait aussi avoir désigné Proclus (cf. P. Thillet, « Indices porphyriens dans la *Théologie d'Aristote* », in *Le Néoplatonisme*, Colloques internationaux du CNRS, Sciences humaines, Royaumont 9–13 juin 1969, Éd. du CNRS, Paris 1971, p. 293–302, cf. p. 294 n. 7).

[25] Frères de la Pureté (Iḫwān al– Ṣafāʾ), I, p. 138 Ġālib. Cf. Y. Marquet, « Les références à Aristote dans les *Épîtres* des Ikhwān al-Ṣafâʾ », dans T. Zarcone (éd.), *Individu et Société : L'Influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Actes du Colloque d'Istanbul, Palais de France, 5–9 Janvier 1986, ISIS, Istanbul 1988 (Varia Turcica, 10), p. 159–64 ; cf. Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (*Enn. IV 8[6]*), p. 282–83.

[26] Selon le témoignage de Bayhaqī lui-même, cf. *Tatimma*, nº 104. La deuxième possibilité étant que ces citations des *Épîtres* soient restées sous la forme de gloses marginales. Il faudrait alors considérer le dernier paragraphe du *Muntaḫab Ṣiwān al-Ḥikma*

On ne sait pas comment se présentait le **Ṣiwān al-ḥikma* qui servit de source aux deux *épitomés* conservés. Si l'ouvrage se trouvait être un coffret (l'un des sens possibles du mot *ṣiwān*) contenant folios détachés et cahiers indépendants, il a pu contenir plus de matériaux qu'on ne se le représente généralement. W. al-Qāḍī note que le *Muntaḫab* et le *Muḫtaṣar* se complétant, le volume de l'ouvrage original devait être conséquent.[27] De nouvelles pistes de recherches ont récemment été mises en lumière par C. D'Ancona, et elles permettront sans doute un jour de mieux cerner les liens qui unissent les textes appartenant au « cycle du *Ṣiwān al-ḥikma* » à ceux du *Plotin arabe* (*AP).[28]

3. *L'Anonyme d'Oxford: doxographie ou commentaire?*

Le contenu de cette anthologie apparente frappe d'emblée par sa structure qui rappelle plutôt celle des commentaires. Pour faciliter la comparaison avec la concordance proposée par G. Lewis (cf. supra n. 5), j'ai conservé ses intitulés et ajouté une numérotation des deux panneaux du texte (ceux-ci étant considérés par Lewis, à la suite de Rosenthal, comme deux parties distinctes) en chiffres romains, mais en détaillant le contenu des extraits considérés comme n'appartenant pas à *AP.

[1r–4v *interierunt*]

5r1–17v9 *dicta aliorum auctorum* (I)

comme étant de la main-même de Bayhaqī (cf. en particulier ll. 3643–44 Dunlop), ce qui poserait la question de son rôle dans la composition du *Muntaḫab*.

[27] Al-Qāḍī, « *Kitāb Ṣiwān al-ḥikma* », p. 98 ; sur les sources du **Ṣiwān al-ḥikma*, cf. le compte-rendu de H. Daiber, « Der *Ṣiwān al-Ḥikma* und Abū Sulaimān al-Manṭiqī al-Sijistānī in der Forschung », *Arabica* 31 (1981), p. 38–68. Sur les deux épitomés conservés du **Ṣiwān al-ḥikma*, cf. D. Gutas « The *Ṣiwān al-Ḥikma* Cycle of texts », *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982), p. 645–50.

[28] C. D'Ancona, « Fonti greche e rielaborazioni arabe nelle dossografie filosofiche. Una citazione della *Filosofia Prima* di al-Kindī nel "Quartetto Filosofico" », in M. S. Funghi (éd.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, I, Olschki, Firenze 2003 (Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria, studi 218), p. 325–37 ; Ead., « The Greek Sage, the pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus », in R. Arnzen – J. Thielmann (éds), *Words, Texts and Concepts cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic civilization and Arabic philosophy dedicated to Gerhard Endreß on his sixty-fifth birthday*, Peeters, Leuven 2005, p. 159–76. Voir aussi J. Jolivet, « La topographie du salut d'après le *Discours sur l'âme* d'al-Kindī », in M.-A. Amir-Moezzi (éd.), *Le Voyage initiatique en terre d'Islam : ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain 1996 (Bibliothèque de l'EPHE. Section des sciences religieuses, 103), p. 149–58.

[Platon?], *Lettre à Denys*[29] (*Fī risālatihi ilā Dīāsīūš*) [5r2]
Hermès [5v8]
Pythagore [6r1–2]
Aristote, *Métaphysique* (*Fī mā baʿd al-ṭabīʿa*) [6r10–8v2]
Proclus, *Petits Eléments* (*Nuskus al-ṣuġrā*)[30] [8v3]
Platon [8v9]
Thémistius [9v10]
Aristote à Alexandre, *Lettre générale* (*Risāla al-ʿāmmiyya*) [10r2]
Chrysippe [10v3]
Parménide [10v8]
Pythagore [11r2]
Héraclite [11r5]
Platon [11r10]
Homère [14v13]
Aristote, *Discours* (*Fī ḫuṭba lahu*) [15r4]
Socrate, *Phédon* (*Fī l-kitāb al-mansūb ilā Fāḏūn*[31]) [16v10]
Aristote [17r6]
Platon [17v9]

17v10–29r1 Sage grec I[32] [cf. Rosenthal, « Aš-Šayḫ al-Yūnānī » (1952), cf. supra n. 1, Texte A]

– Commentaire
– *Ennéades* V 1[10], 6.12–19 (= *Théologie* VIII, §§ 140–141)
– *Ennéades* V 1[10], 6.25–27 ; 32–33 ; 34–37
– *Ennéades* V 1[10], 7.18–20
– Commentaire
– *Ennéades* V 1[10], 7.25–26
– *Ennéades* V 6[24], 4.14–22
– *Ennéades* VI 9[9], 6.7–8 ; 10–12 ; 14–16 ; 40–44

---

[29] C'est sous ce titre que Proclus désigne la *Lettre II* de Platon en *Théologie platonicienne*, II, 8 lorsqu'il évoque τῶν ἐν τῇ πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῇ περὶ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐννοιῶν, *Théol. Plat.* II, p. 51.21–22 Saffrey-Westerink. On note que dans la transcription de Denys (Διονύσιος), le *omicron* est rendu par un *alif*. La disparition du *nūn*, assimilé au *sin*, est courante.

[30] Cette graphie peut s'expliquer par une assimilation du *alif* en *lām* et une transformation de ce dernier en *nūn*. On pourrait alors rétablir *al-Uskuss al-ṣuġrā* (la transcription du mot grec στοιχείωσις a connu des aléas en arabe : Ǧābir a composé un *Kitāb al-Ustuquṣṣ*. Ibn al-Nadīm a une meilleure transcription : *Sṭūḫūsīs al-ṣugrā*). Sur ces titres, voir G. Endreß, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden – Beirut 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10), p. 18–26.

[31] La formulation arabe signifie « Socrate, dans le livre attribué à Phédon ». Même désignation chez Isḥāq b. Ḥunayn dans les *Ḥuǧǧāǧ Bruqlus fī qidam al-ʿālam*, mais avec attribution à Platon, cf. ʿA. Badawī (éd.), *Al-Aflāṭūniyya al-muhdaṯa ʿinda l-ʿArab*, Wikālat al-Maṭbūʿāt, al-Kuwayt 1977, p. 41.5–6 et sq.

[32] Le début de ces extraits est « le Sage grec a dit … ». Sur les fragments contenus du fol. 22v10 au fol. 28v9, voir maintenant l'édition dans Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (*Enn. IV 8[6]*), p. 239–46 (comm. p. 318–38) et D'Ancona, « The Greek Sage ».

	– *Ennéades* VI 7[38], 17.40–43 – *Ennéades* VI 7[38], 18.4 – *Ennéades* IV8[6], 3.6–21 – Commentaire – *Ennéades* IV 8[6], 3.21–30 – Commentaire – *Ennéades* IV 8[6], 4.1–39 – Commentaire – *Ennéades* IV 8[6], 5.3–13 – *Ennéades* V 1[10], 6.32–36
29r1–32r7	*dicta aliorum auctorum* (II) Alexandre [d'Aphrodise] [29r1] al-Fārābī [29r7] « quelqu'un, l'un d'eux » (*baʿḍuhum*) [29r13]
32r7–44r6	Sage grec II[33] – *Ennéades* V 1[10], 2.10–25 – *Ennéades* V 1[10], 3.6–12 – *Ennéades* IV 3[27], 18.2–17 – *Ennéades* IV 3[27], 22.8–9 – Commentaire (= *Théologie* II, §§ 74–76) – *Ennéades* IV 3[27], 20.4–14 (= *Théologie* II, §§ 77–81) – Commentaire (= *Théologie* II, §§ 82–83) – *Ennéades* IV 3[27], 20.14–19 (= *Théologie* II, §§ 84–85) – *Ennéades* IV 3[27], 21.5–17 – *Ennéades* IV 3[27], 23.21–27 – *Ennéades* IV 4[28], 1.31–36 (= *Théologie* II, §§ 19–20) – Commentaire (cf. *Enn.* IV 9[8], 3.6–7) – *Ennéades* IV 9[8], 4.2–3 ; 19–20 – *Ennéades* IV 9[8], 3.1–4 – *Ennéades* IV 9[8], 1.16–18 – *Ennéades* IV 9[8], 2.3–8 – Commentaire – *Ennéades* IV 4[28], 11.5–11 – *Ennéades* IV 4[28], 13.1–25 – *Ennéades* IV 4[28], 14.1–8 – *Ennéades* IV 4[28], 18.4–6 – Commentaire – *Ennéades* IV 4[28], 18.6–15 – *Ennéades* IV 8[28], 6.18–20 (= *Théologie* VII §§ 16–19)[34] – *Ennéades* V 1[10], 8.1–10

---

[33] Sur ces extraits anonymes introduits par « Nous … », cf. D'Ancona, « The Greek Sage », p. 166–67.

[34] L'*Anonyme d'Oxford* est plus complet, ayant seul la fin de l'extrait plotinien utilisé dans Pseudo-*Théologie* VII § 19.

44r7–45r1	*dicta aliorum auctorum* (III) Aristote, *Physique* (*al-samāʿ al-ṭabīʿī*) [44r7] Hippocrate [44v6] Galien [44v7]
45r2–46v1	Sage grec III[35] – Commentaire – *Ennéades* V 1[10], 10.24–30
46v2–59v8	*dicta aliorum auctorum* (IV) Aristote [46v2] Abū ʿAlī Miskawayh [50r6] Platon [51v7 ; 52r6] Aristote [52r13] Abū ʿAlī [52v7][36] Platon [52v8] Proclus [53v8] Aristote [54r6] Abū ʿAlī Miskawayh [55r7] Aristote [57v5 ; 59r12 ; 59v6]
59v8–61v6	Sage grec IV[37] – *Ennéades* IV 7[2], 8^1.23–28 ; 32–34 (= *Théologie* III, §§ 12–13 ; §§ 15–18) – Commentaire – *Ennéades* IV 7[2], 8^2.1–10 ; 15–22 (= *Théologie* III, §§ 18–25 ; §§ 34–35)]
61v7–94r9	*dicta aliorum auctorum* (V) Platon [61v7] Pythagore [63r6] Zénon [63r9] Platon [63r12] « quelqu'un, l'un d'eux » (*baʿḍuhum*) [63v3] Aristote [66r9] Platon [66v3] Galien [68v12] Hippocrate [74r6]

---

[35] Introduit de façon anonyme : « Il dit : L'âme entre dans le monde … ».

[36] Rosenthal, « On the Knowledge of Plato's Philosophy », avait remarqué l'identité de ces extraits avec les chapitres II.6 et II.7 du *Fawz al-Aṣġār* mais c'est L. G. Westerink, « Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality », in *Zetesis. Album Amicorum door vrienden en collega's aangeboden an prof. Dr. E. De Strycker*, Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen – Utrecht 1973, p. 296–306, qui identifia qu'il s'agissait des trois preuves de Proclus sur l'immortalité de l'âme, connues aussi de Priscianus de Lydie. Notons qu'Ibn al-Qifṭī mentionne de Proclus un *Kitāb Šarḥ Aflaṭūn anna l-nafs ġayr māʾita* (p. 89.9 Müller-Lippert).

[37] Introduit par « Le Sage grec a dit … ».

	Aristote [74r10] Hippocrate [75v7 ; 77r9 ; 77v2] Qusṭā b. Luqā (*Qusṭās Lūqā*)[38] [85r9] Galien [86v1] Aristote [87r4]

[manquent les folios 90r–91v, la réclame de 89v indique «vierge» (*bayāḍ*)]

94r9–97r6	Sage grec V[39] [Rosenthal, «Aš-Šayḫ al-Yūnānī», (1953) cf. supra n. 1, Texte C] – *Ennéades* IV 5[29], 1.3–17 – Commentaire – *Ennéades* IV 5[29], 2.33–61
97r7–101	*dicta aliorum auctorum* (VI) Aristote [97r7 ; 97v9] Platon [99r13] Aristote [99v5] «quelqu'un» (*baʿḍuhum*) [100r4] «ils ont dit…» [100r8] «d'autres ont dit…» [100r12] «ils ont dit…» [100v3] Aristote [101r2]
101r5–101r10	Sage grec VI[40] [Rosenthal, «Aš-Šayḫ al-Yūnānī», Texte D] – *Ennéades* IV 5[29], 6.11–13 – *Ennéades* IV 5[29], 7.13–17
101r11–102v6	*dicta alterius auctoris* (VII) Abū Zayd [al-Balḫī]
102v7–103v13	Sage grec VII[41] [Rosenthal, «Aš-Šayḫ al-Yūnānī», Texte E] – *Ennéades* IV 4[28], 28.10–18 ; 55–58 ; 38–43 ; 30–32
[104–106v	*interierunt*[42]]
107r–113r13	*dicta aliorum auctorum* (VIII) Galien [107r (mil.)] Platon [108r5 ; 109r10] Apollonius(?) (*Balīnūs*) [109v1]

[38] La tournure indique un secrétaire ou un copiste syriaque et/ou hellénophone.

[39] Introduit par «Le Sage grec a dit…». Rosenthal, «On the Knowledge of Plato's Philosophy», p. 402 n. 1, a rattaché ces extraits aux propositions 12 et 13 des *Éléments de Théologie* de Proclus.

[40] Introduit par «Le Sage grec a dit…».

[41] Introduit par «Le Sage a dit…».

[42] La réclame du folio 103v mentionne les premiers mots qui devaient être en 104r (*wa allaḏīna ṭibāʿuhu*) : le folio a pu être réutilisé. De même la moitié supérieure du folio 107r est vierge, ce qui indique que le secrétaire ou copiste (ou la personne qui lui dictait ?) avait souhaité laisser un espace à compléter ultérieurement.

	Platon [109v12] Hippocrate [110r3] Galien [110v10] Platon [111v9] Aristote [112r1] Aristote, *Éthique* (*Kitāb al-aḫlāq*) [112r11] Platon, *Lois* (*Kitāb al-nawāmīs*) [113r6]
113r13–114r11	Sage grec VIII[43] [Rosenthal, « Aš-Šayḫ al-Yūnānī », (1953) cf. supra n. 1, Texte F] – Hors *Ennéades*, *Sur le Bien pur (al-maḥḍ al-ḫayr)*
114r12–133v13	*dicta aliorum auctorum* (IX) Aristote [114r12 ; 114v3] « Pythagore, Socrate et Platon » [115r5] Aristote [115v1] Abū ʿAlī Miskawayh [116r8]

[Fol. 121r–122v manquants, précédés au f. 120v d'une réclame *bayāḍ*, "vierge"]

Abū al-Ḥasan al-ʿAmirī [124r11]

[Fol. 133v réclame *Abū Zayd*].

Les "Modernes" (Qusṭā b. Lūqā, Abū Zayd al-Balḫī, al-Fārābī, Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī, Miskawayh) qui apparaissent dans notre texte nous empêchent de le concevoir comme un commentaire tardo-antique traduit purement et simplement. Remarquons qu'ils sont tous directement liés à la réception de la pseudo-*Théologie d'Aristote* :

– Qusṭā b. Lūqā (m. entre 912 et 922) participa à la suite d'al-Ḥimṣī (m. 835) à la traduction du *Commentaire de la Physique* d'Aristote par Jean Philopon.[44] Il est possible qu'il ait côtoyé al-Kindī à Bagdad dans les années 860–870. Les extraits conservés dans l'*Anonyme d'Oxford* rappellent son *Muḫtaṣar fī l-nafs wa-l-rūḥ*, dont on connaît deux recensions en arabe et une traduction latine.

– Abū Zayd al-Balḫī (né ca. 849–850, m. 934) aurait été, encore adolescent, le disciple d'al-Kindī.[45] Après la réaction anti-muʿtazilite,

[43] Introduit par « Le Sage a dit … ».

[44] Al-Ḥimṣī est considéré comme le traducteur de la pseudo-*Théologie*, cf. Zimmermann, « The Origins of the so-called *Theology of Aristotle* », p. 113–18. Sur le *Commentaire de la Physique*, comparer Ibn al-Qifṭī p. 38.16–39.7 Müller-Lippert et Ibn al-Nadim, *Fihrist* p. 251.7–25 Tajaddod.

[45] Bien que ce point n'ait jamais été admis par F. Rosenthal, « Abū Zayd al-Balkhī on Politics », in C. E. Bosworth (éd.), *The Islamic World: From Classical to Modern Times. Essays in honor of Bernard Lewis*, Darwin Press, Princeton 1989, p. 287–301, p. 287. La filiation est pourtant acceptée par W. M. Watt, *EIr*, vol. I, s. v. Abū Zayd Balḵī, 399b

il fréquenta les cours samanide et ziyaride du Khorassan alors que qarmates et ismaéliens s'y employaient à la conversion des nobles et des notables. Lors de la rebellion de Ḥusayn b. ʿAlī, le deuxième dāʿī ismaélien du Khorassan, dont il avait été proche, il fut emprisonné et le vizir ʿĪsā b. ʿAlī dut intercéder en sa faveur pour le faire libérer. Il fut alors emmené à Baghdad en 917–918, époque à laquelle al-Fārābī devait s'y trouver. Plus tard, ʿĪsā b. ʿAlī deviendra le vizir d'al-Raḍī (932–934), dont al-Fārābī fréquentait la cour. Al-Balḫī fut proche aussi de Abū Ǧaʿfar al-Ḫāzin (m. entre 961 et 971), lequel servit souvent d'intermédiaire dans les négociations entre samanides, bouyides, et ismaéliens et auquel Abū Sulaymān al-Siǧistānī, auteur putatif du *Ṣiwān al-Ḥikma* selon Bayhaqī, rendra visite à la cour de Rukn al-Dawla (Tawḥīdī, *Muqābasāt* nº 89).

Tawḥīdī fit l'éloge du style littéraire d'al-Balḫī en notant que les Irakiens l'appelaient le « Ǧāḥiẓ du Khorassan » (Yāqūt, *Muʿǧam al-Udabāʾ*, vol. I, p. 279 ʿAbbās)[46] ce qui ne transparaît pas particulièrement dans les extraits de l'*Anonyme d'Oxford*, et il le nomme « le prince (*sayyid*) des Orientaux en matière de philosophie » dans le *Imtāʿ* (XVIIᵉ nuit).

– Al-Fārābī (m. ca. 950) cite l'extrait célèbre de *Enn*. IV 8[6], 1 dans l'*Accord entre les opinions des deux sages, Platon le divin et Aristote (al-Ǧamʿ bayna ra'yay al-ḥakimayn Aflāṭūn al-ilāhī wa-Arisṭūṭālīs)*. Il attribue la *Théologie* (*al-Uṯūlūǧīyā*) à Aristote avec quelques réserves qui seront reprises par Avicenne.[47] Al-Tawḥīdī (m. 1023) en revanche ne remet pas en cause l'attribution (*Muqābasāt*, nº 97). F. Zimmermann a montré qu'al-Fārābī avait en sa possession une version non conservée de la pseudo-*Théologie*.[48]

– Al-ʿĀmirī (m. 992) fut le disciple d'Abū Zayd al-Balḫī (cf. *Amad*, III 12 Rowson) et il est le premier auteur à citer en arabe le *Liber de*

à la bibliographie duquel on peut ajouter A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, t. I, Mouton, Paris – La Haye 1973, p. xxvi et suiv.

[46] Un détail me semble ne pas avoir été relevé par les biographes de Tawḥīdī (Stern in *EI*², Bergé in A. F. L. Beeston *et al.* (éds), *Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge U. P., Cambridge 1993–, Watt in *EIr*) : Yāqūṭ appelle Tawḥīdī « Abū Ḥayyān al-Farsī » (*Muʿǧam al-Udabāʾ*, I, p. 278 pénult. ʿAbbās).

[47] P. Kraus, « Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades* », *Bulletin de l'Institut d'Egypte* 23(1940–41), p. 263–95, en part. p. 269–73.

[48] Zimmermann, « The Origins of the so-called *Theology of Aristotle* », p. 128–29 ; p. 138–141 (Appendix IV). L'auteur envisage aussi la possibilité que *AP ait été entièrement attribuée à Platon (Appendix VI, p. 143).

Causis, comme l'a montré E. Rowson.[49] Lui et Fārābī ont grandi en Transoxiane et reçu une éducation princière (le père d'al-Fārābī pourrait avoir été officier dans l'une des cours samanides comme en atteste son titre de "Tarḫan", tandis qu'Abū D̲urr, le père d'al-ʿĀmirī, avait été le vizir de Nūḥ b. Naṣr de 946 à 954).[50] C'est à la cour samanide qu'il revint après la mort d'Abū al-Fatḥ Ibn al-ʿAmīd (il dédia son *Taqrīr* au vizir Abū l-Ḥusayn al-ʿUtbī vers 980).[51]

– Miskawayh (932–1030) et al-ʿĀmirī fréquentèrent tous deux la cour des vizirs bouyides Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (m. ca. 970) et Abū l-Fatḥ Ibn al-ʿAmīd (m. 977) à Rayy, Miskawayh comme bibliothécaire, al-ʿĀmirī comme philosophe rejeté par les Baghdadiens et en quête de mécénat. Le père de Abū l-Faḍl, al-ʿAmīd, originaire de Qom, avait été le chef de la chancellerie de l'émir samanide Nūḥ b. Naṣr (r. 935–967) et peut-être le vizir du ziyaride Mardawiğ, qui organisa en 925 la dispute entre les deux Rāzī, Abū Ḥātim et Abū Bakr. Abū l-Faḍl b. al-ʿAmīd fut le vizir du bouyide Rukn al-Dawla pendant une trentaine d'années. C'est avec Abū al-Qāsim al-Kātib, disciple d'al-ʿĀmirī, que Miskawayh étudia les commentaires des *Catégories* d'Aristote. Il pourrait avoir reçu d'al-ʿĀmirī ou du disciple de ce dernier des extraits de *AP qu'avait connu déjà Abū Zayd al-Balḫī, et les avoir utilisé lors d'un *mağlis* à la cour bouyide. L'*Anonyme d'Oxford* serait le témoin d'un *mağlis* dont le copiste aurait laissé, sur ordre de Miskawayh, des espaces que celui-ci souhaitait compléter ultérieurement. Ceci expliquerait le fait que les extraits de Miskawayh sont presque identiques à son *Fawz al-Aṣġar*, et de facture "éditée". Un indice de la connaissance de notre texte par Miskawayh réside dans le fait que celui-ci véhicule la tradition selon laquelle le Šayḫ al-Yūnānī était un disciple de Diogène,[52] sur laquelle nous revenons ci-après.

---

[49] E. K. Rowson, « An Unpublished Work by al-ʿĀmirī and the Date of the Arabic *De Causis* », *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), p. 193–99.

[50] L'identification Ibn Abū D̲urr = al-ʿĀmirī est acceptée depuis la publication par M. Minovi du *Kitāb al-Saʿāda wa-l-Isʿād*, F. Steiner, Wiesbaden 1958. Sur la jeunesse d'al-ʿĀmirī, cf. S. Khalifāt, *The Philosophical Treatises and Fragments of Abū l-Hasan al-ʿĀmirī*, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, introduction.

[51] E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988 (American Oriental Series 70), New Haven 1988, p. 10–11.

[52] ʿA. Badawī (éd.), Abū Alī Ibn Muḥammad Miskawayh, *al-Ḥikma al-ḫalīda – Ğāvīdān ḫerad*, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, Le Caire 1952, p. 216 = *Muntaḫab*, ll. 1089–1090 ; 1123 Dunlop.

4. *L'Anonyme d'Oxford : un Pseudo-Platon ?*

Une citation de notre texte dans un traité attribué selon les manuscrits à Platon ou à al-Fārābī nous permet de proposer un début à l'*Anonyme d'Oxford*. Bien que le texte en question ait été mal édité, on peut retrouver une cohérence textuelle et thématique avec le début de notre manuscrit acéphale. Il existe quatre manuscrits connus de la *Risāla fī l-Radd li-man qāla inna al-insān talašā wa-faniya* (*Traité en réponse à ceux qui disent que l'homme est anéanti et disparaît* [*après la mort*]), dont deux ont servi à Mübahath Türker pour son édition du texte.[53] ʿA. Badawī a quant à lui édité un manuscrit iranien que Cunbur et Türker ne connaissaient pas.[54] Ces deux éditions ne prennent donc pas en compte le manuscrit de Londres (que Türker cite mais auquel elle ne put accéder).[55] Celui-ci est pourtant un bon manuscrit en nastaʿliq, daté 1043 de l'Hégire (1633–1634). J'ai utilisé pour citer le texte le manuscrit de Londres (L) (ms. British Library, I. O. 3832, fol. 25r–26r) en le comparant au manuscrit d'Istanbul (I) (ms. Üniversite Kütüphanesi 1458, fol. 105b–106a, duquel j'ai pu consulter un microfilm) et au texte édité par Badawī (B, cf. note 54), n'ayant pu en revanche accéder directement à ce dernier ni non plus au manuscrit de Princeton (Tp, cf. note 53).

---

[53] Cf. M. Cunbur, *Fārābī Bibliografyası*, Basbakanlık Basımevi, Ankara 1973, p. 9–10, nº 27 ; M. Türker, « Un petit traité attribué à al-Fārābī » (traduction de « Fârâbî'ye atfedilen küçük bir eser », dans le même volume), *Arastirma* 3 (1965), p. 25–49 (français), p. 50–55 (turc), p. 57–63 (arabe), en part. p. 57–63. Il s'agit des manuscrits de Princeton (Tp) (Yehuda Collection, ELS 308, fol. 70v–71r) et d'Istanbul (manuscrit Üniversite Kütüphanesi 1458, fol. 105b–106a). H. Daiber a découvert à Lucknow un nouveaux manuscrit du texte sous un titre légèrement différent, "New Manuscripts Findings from Indian Libraries", in *Manuscripts of the Middle East* 1 (1986), p. 26–43, nº 127 ; C. D'Ancona – R. Taylor, *Le Liber de causis*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément au vol. I, Éd. du CNRS, Paris 2003, p. 599–647, en part. p. 601.

[54] Le ms Téhéran, Mağlis šurā millī 5283, fol. 184v, daté de 1082 AH. Cf. ʿA. Badawī, *Platon en pays d'Islam* (*Aflāṭūn fī l-Islām*), Dār al-Andalus, Beyrouth 1980² (1ère éd. Téhéran 1974), p. 337–39.

[55] Le I. O. 3832 a été brièvement décrit par G. Lewis dans sa présentation des manuscrits de la *Théologie*, cf. Plotini *Opera*, II, p. xxix. La majeure partie de la collection du India Office à Londres (plusieurs milliers de manuscrits) n'est toujours pas cataloguée.

[Titre :] Risāla li-AFLṬN fī l-radd ʿalā man qāla inna l-insān talāšā wa-faniya. [Basmala :] Bi-smi Allāhi l-raḥmāni l-raḥīm.
Risāla li-AFLṬN fī l-radd ʿalā man qāla inna l-insān talāšā wa-faniya.[56]
[§ 1.] AFLAṬŪN yaqūl li-man yataḫayyal anna l-insān iḏā fāraqa hāḏā l-ʿālam bāda wa-talāšā kamā bāda sāʾir al-ḥayawān innahu lā šakka anna l-quwā l-muǧtamiʿa iḏā tafarraqat yaʿūdu [M. A. ;[57] I : taʿūdu] kullu wāḥidin [M. A.] minhā ilā ǧawharihi ka-l-mirra al-sawdāʾ ilā l-arḍ wa-l-balġam ilā l-māʾ wa-l-dam ilā l-hawāʾ wa-l-mirra al-ṣafrāʾ ilā l-nār.[58] Fa-li-ḏālika bāda al-murakkab wa-talāšā, lākin lammā waǧadnā fī-l-insān quwwa ḫāmisa fī-l-ṭabāʾiʿ wa-hiya l-quwwa al-nāṭiqa al-latī lahā tamyīz wa-l-taqdīr fī-l-ašyāʾ wa-l-fikr wa-l-wahm wa-ṭalabu al-ʿāfiya, ʿalimnā anna lahā ayḍan ǧawharan taʿūdu ilayhi ka-ʿawdat sāʾiri l-quwā ilā ǧawharihā. Wa-waǧadnā muddat ẓuhūrihā fī hāḏā l-ʿālam qad ṣawwarat [émendé ; L : ṣawwarahu ; I : ṣawwarahā] al-ašyāʾ fī ḏātihā lā yaḥtāǧu [M. A.] ilā takalluf fī ḥifẓihā baʿd mā [I ; L et Tp : mā baʿd] ṣawwarathā mā [lire lammā ?] dārat [émendé : L et Tp : mā dārat al-ḥāl] fī-l-ǧasad ʿan naqṣ wa-ziyāda wa-ntiqāl min ḥāl ilā ḥāl. Fa-stadlalnā bi-mā waǧadnā annahā lammā ṣārat ilā aṣlihā al-laḏī minhu badat lā yufāriquhā [M. A.] ṣuwar al-ašyāʾ wa-annahā iḏā fāraqat al-ǧasad ṣārat aṣfā wa ka-ḏālika li-l-ṣuwar wa-l-ṣuwar ʿindahā ḥīnaʾiḏin abyan mimmā kāna waqt ittihād al-ǧasad.

[Titre :] Epître de Platon (?) en réponse à qui affirme que l'homme est anéanti et disparaît. [Basmala :] Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux.
Epître de Platon (?) en réponse à qui affirme que l'homme est anéanti et disparaît.
[§ 1] Platon dit à qui s'imagine que l'homme, lorsqu'il quitte ce monde, périt et est anéanti ainsi qu'il en est des autres animaux, que sans aucun doute l'ensemble des puissances lorsqu'elles se séparent, retournent chacune vers sa (propre) substance : la bile noire vers la terre, le phlegme vers l'eau, le sang vers l'air, et la bile jaune vers le feu. C'est pourquoi le composé périt et est anéanti. Mais puisque nous savons qu'il existe en l'homme une cinquième puissance parmi les natures, qui est la puissance rationnelle, [laquelle est] douée du discernement, de l'estimation des choses, du raisonnement, de la représentation, ainsi que du désir de salut, il s'ensuit que [cette puissance] a elle aussi une substance vers laquelle retourner, comme le font les autres puissances en retournant

---

[56] La formule rappelle le titre de l'un des κεφάλαια de Proclus, *Théologie platonicienne*, II 4 « Réponse à ceux qui disent que, selon Platon, le premier principe n'est pas au delà de l'intellect … » (ἀπάντησις πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ εἶναι τὴν πρώτην ἀρχὴν ὑπὲρ νοῦν κατὰ Πλάτωνα, *Théol. Plat.* II, p. 1.11–12 Saffrey-Westerink).

[57] L'indication [M. A.] renvoie à une erreur de genre (fréquentes en moyen arabe) que je cite telle quelle. Voir maintenant P. Larcher, « Moyen arabe et arabe moyen » *Arabica* 48 (2001) p. 578–609.

[58] Cf. Ps.-Fārābī, *Risāla fī l-ʿilm al-ilāhī*, in Badawī, *Al-Aflāṭūniyya al-muhdaṯa*, p. 167.4.

vers leur substance. Nous savons [aussi] que pendant la durée de son apparition dans ce monde, [cette puissance] a imaginé les choses [telles qu'elles sont] dans leur [propre] essence, sans qu'il ne lui coûte d'effort de conserver [ces formes] après les avoir imaginées, en revenant dans le corps : ni diminution, ni accroissement, ni changement [quelconque] d'état. Et nous avons prouvé par ce biais que lorsqu'elle retourne vers cette origine de laquelle elle naquit, elle ne se sépare pas des images des choses, mais que lorsque [cette puissance] se sépare du corps, elle devient plus limpide et qu'il en va de même pour les images, qui deviennent en elle à ce moment-là plus nettes qu'elles ne l'étaient pendant son union avec le corps.

[§ 2.] Wa-man qāla inna lahum waʿdan maʿlūman wa-huwa l-qiyāma [I] wa-innahum yubʿaṯūna yawma'iḏin ṭurran fa-innahu ṣādiq fī qawlihi, illā annahu ġaliṭa fī mawḍiʿ al-ǧuṯṯa al-wāqiʿ ʿalayhā l-wazn.[59] Wa-law kāna kamā qāla la-mā kataba Allāh ʿalayhā al-mawt. Fa-lammā waǧadnā l-mawt maḥtūman ʿalayhā ʿalimnā annahu lam yanquḍ [I] mā banā li-inšāʾihi ʿalā ġayri hāḏihi l-ḥāl al-latī naḥnu ʿalayhā li-anna l-ḥakīm lā yahdimu bināʾan wa-lā yaḥillu mā aṯara minhu [I ; L : bihi] illā li-taqdīr qaddara fīhi siwā mā kāna ʿalayhi.[60] Wa-law annahu banā l-mahdūm ʿalā naḥwi mā kāna ʿalayhi bad'an kāna l-hadmu minhu ʿabaṯan, wa-l-ḫāliq yaǧillu [émendé ; I et L : yaḫillu] ʿan al-ʿabaṯ maʿamā anna sabīl al-maṭbūʿāt maʿlūm anna l-buzūr al-mazrūʿa lā yanbutu [M. A. ; I : tanbutu] illā maʿa fasād ǧuṯṯatihā. Wa-waǧadnā fasād ǧuṯṯatihā sababan li-inšāʾi l-nabāt min al-ašǧār wa-ġayrihā. Dalla ḏālika anna fasād ǧuṯṯatihā sabab li-inšāʾi ṣūra rūḥāniyya bi-hayʾa ʿalā ġayr hāḏihi l-ṣūra al-kaṯīfa.

[§ 2] Quant à celui qui affirme qu'ils croient en une promesse certaine, qui est la résurrection, et qu'à ce moment-là ils se relèveront d'un seul coup, il tient un propos véridique. Mais il se trompe quant à ce qui concerne le corps auquel s'applique le poids. Car s'il en était ainsi, Dieu n'aurait pas décrété sur les corps la mort. Et puisque nous savons que la mort est prononcée sur ces corps, il s'ensuit qu'Il n'a pu abolir ce qu'Il a construit pour le créer dans un autre état que celui dans lequel nous sommes, car le Sage ne détruit pas une construction ni ne défait ce qu'il a fait sinon dans un plan qu'il a établi (*li-taqdir qaddara fīhi*) de préférence à ce [que cette chose] était. Et s'Il construisait ce qui a été détruit à l'identique de ce qui avait été au commencement, la destruction en serait inconséquente, et le Créateur est exalté au-delà de toute inconséquence. De plus, la voie des êtres créés est bien connue : les graines qui sont plantées ne germent pas sans qu'il y ait corruption de leur corps. Nous voyons ainsi que la

---

[59] Ibn al-Nadīm attribue cette croyance aux Sabéens de Ḥarrān, à la suite d'un disciple d'al-Kindī (voir dans ce même volume, l'article de G. Endreß, p. 327–28). C'est aussi l'une des hérésies communément reprochée aux origénistes (voir Origène, *Traité des Principes*, III, 6 sq.).

[60] Comparer la sixième preuve de Proclus sur l'éternité du monde, in Badawī, *Al-Aflāṭūniyya al-muhdaṯa*, p. 39 s.

corruption de leur corps est la cause de la création de la plante, que ce soit un arbre ou autre chose. Ceci prouve que la corruption de leur corps est cause de la création d'une forme spirituelle d'une structure différente de celle de cette forme opaque.

[§ 3.] Wa qāla l-ḥakīm al-fāḍil :[61] « Al-ʿilla al-ūlā mawǧūda fī-l-ašyāʾ ʿalā ḥāl wāḥida wa-laysat al-ašyāʾ kulluhā bi-mawǧūda fī-l-ʿilla al-ūlā ʿalā ḥāl wāḥida. Wa-d̲ālika annahu wa-in kānat al-ʿilla al-ūlā mawǧūda fī-l-ašyāʾ kullihā fa-inna kulla wāḥid min al-ašyāʾ yaqbaluhā ʿalā naḥwi quwwatihi wa-d̲ālika anna min al-ašyāʾ mā yaqbaluhā qabūlan waḥdaniyyan [émendé ; I et L : wiǧdāniyyan] wa-minhā mā yaqbaluhā qabūlan mutakat̲t̲iran wa-minha mā yaqbaluhā qabūlan dahriyyan wa-minhā mā yaqbaluhā qabūlan zamāniyyan wa-minhā mā yaqbaluhā qabūlan rūḥaniyyan, wa-minhā mā yaqbaluhā qabūlan ǧirmāniyyan. Wa-innamā ṣāra-ḫtilāf al-qabūl lā min aǧli l-ʿilla lākin min aǧli l-qābil. Wa-d̲ālika anna l-qābil yaḫtalifu fa-li-d̲ālika ṣāra l-maqbūl muḫtalifan ayḍan. Fa-ammā l-fayḍ fa-innahu wāḥid ġayr muḫtalif, yafīḍu ʿalā ǧamīʿ al-ašyāʾ al-ḫayrāt bi-l-sawāʾ. Fa-id̲ā kāna l-ḫayr yufāḍu ʿalā ǧamīʿ al-ašyāʾ min al-ʿilla al-ūlā bi-l-sawāʾ fa-l-ašyāʾ id̲an hiya ʿillat iḫtilāf al-fayaḍān fa-in kānat al-ašyāʾ hiya ʿillat iḫtilāf fayaḍān al-ašyāʾ fa-lā maḥālata id̲an annahu lā yūǧadu l-ašyāʾ kulluhā fī-l-ʿilla al-ūlā bi-nawʿ wāḥid bal kullu wāḥidin min al-ašyāʾ yūǧadu fīhā ʿalā naḥwi quwwatihi wa-ʿalā naḥwi mā yaqdiru l-šayʾ ʿalā qabūlihi minhā fa-ʿalā qadri mā yaqdiru an yanāla minhā yaltad̲d̲u bihā. Wa-d̲ālika annahu innamā yanālu l-šayʾ min al-ʿilla al-ūlā wa-yaltad̲d̲u bihā naḥwi wuǧūdihi wa-innamā aʿnī bi-l-wuǧūd al-maʿrifa li-annahā ʿalā naḥwi maʿrifat al-šayʾ bi-l-ʿilla al-ūlā al-mubdiʿa fa-ʿalā qadri d̲ālika yanālu wa-yaltad̲d̲u bihā minhā ka-mā bayyannā ».

[§ 3] Le sage excellent a dit : « La cause première se trouve dans les choses selon un seul mode, mais toutes les choses ne se trouvent pas dans la cause première selon un seul mode. Ce qui signifie que si la cause première se trouve [bien] dans toutes les choses, chaque chose la reçoit selon le mode de sa propre puissance. Parmi les choses, certaines la reçoivent d'une réception unique, et certaines la reçoivent d'une réception multiple ; certaines la reçoivent d'une réception éternelle, et certaines la reçoivent d'une réception temporelle ; certaines la reçoivent d'une réception spirituelle, et certaines la reçoivent d'une réception corporelle. Donc la différence de réception dépend non pas de la cause mais du réceptacle. C'est parce que le réceptacle diffère que ce qui est reçu diffère aussi. [Par exemple,] l'émanation est une et non diverse, [et elle] émane les bontés (*al-ḫayrāt*) de façon identique sur toutes les choses. Mais si le bien était émané sur toutes les choses par la cause première de façon égale, alors ce sont les

[61] Rosenthal, « Aš-Šayḫ al-Yūnānī », (1952) cf. supra n. 1, p. 471 avait reconnu dans ce paragraphe la proposition 23 du *Liber de Causis* arabe, mais comparer aussi *Éléments de Théologie*, prop. 123. La proposition est commentée par ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī dans le ch. 20 de son compendium de métaphysique (éd. Badawī, *Al-Aflātūniyya al-muhdat̲a*, p. 252).

choses qui sont la cause de la différence de l'émanation. Or si les choses sont causes de la différence de l'émanation des choses, il est nécessaire que les choses ne se trouvent pas toutes dans la cause première selon un seul mode, mais que chacune des choses s'y trouve selon le mode de sa puissance (*ʿalā naḥwī quwwatihi*) et de ca capacité à recevoir l'émanation de la cause première. Et selon sa capacité à la saisir elle s'en réjouit. Ceci signifie que la chose ne saisit de la cause première et ne se réjouit de cela que selon son mode d'existence. Je veux dire [ici] par existence la connaissance, car selon le mode de connaissance qu'a la chose de la cause première créatrice et selon sa capacité, elle saisit et se réjouit de cette connaissance, ainsi que nous l'avons démontré».

[§ 4.] Wa-qāla l-ḥakīm:[62] «Inna l-ʿilla al-ūlā aʿlā min al-ṣifa. Wa-innamā ʿağazat al-ins ʿan ṣifatihā min ağli waḥdāniyyatihā li-annahā fawqa kulli waḥdāniyya. Wa-innamā waṣafat al-ʿilla al-ṯawānī allatī stanārat min nūr āḫar li-annahā hiya l-nūr al-maḥḍ allaḏī laysa fawqahu bi-nūr. Fa-min ağli ḏālika ṣāra l-awwal waḥduhu yafūtu l-ṣifa wa-innamā kāna ḏālika li-annahu laysa min fawqihi ʿilla bihā. Wa-kullu šayʾin innamā yuʿrafu wa-yūṣafu min tilqāʾi ʿillatihi. Fa-iḏā kāna l-šayʾ ʿilla faqaṭ wa-laysa maʿlūlan lam yuʿlam». Qāla: «Wa-l-ʿilla al-ūlā lā yūṣafu [M. A.] li-annahā aʿlā min al-ṣifa wa-laysa yunāʿituhā al-manṭiq wa-ḏālika li-anna l-ṣifa lā yakūnu [M. A.] illā bi-l-manṭiq wa-l-nuṭq bi-l-ʿaql, wa-l-ʿaql bi-l-fikra, wa-l-fikra bi-l-wahm, wa-l-wahm bi-l-ḥawāss. Wa-l-ʿilla al-ūlā fawqa al-ašyāʾ kul-lihā li-annahā ʿilla lahā. Fa-li-ḏālika ṣārat ġayr wāqiʿa taḥta al-ḥawāḥss wa-l-wahm wa-l-fikra wa-l-ʿaql wa-l-manṭiq. Fa-laysat iḏan bi-maʿlūla wa-lā mawṣūfa». Tammat al-risāla al-muwaḍḍaḥa li-AFLĀṬN. Hāḏā mā wağadnā wa-li-Llāhi l-ḥamd.[63]

Le sage a dit: «La cause première est supérieure à l'attribut. L'être humain est donc incapable de la décrire sous l'angle de son unicité car elle est au-delà de toute unicité. Ce sont donc les [causes] secondaires qui décrivent la cause [première] en jaillissant d'une autre lumière. Car elle est la lumière pure au-dessus de laquelle il n'existe pas de lumière. C'est pour cette raison que seul le premier échappe à l'attribut et il en est ainsi car il n'y a pas au-dessus d'autre cause qui soit sa cause. Toute chose n'est connue et décrite qu'en relation à sa cause. Car si la chose était seulement cause sans être [elle-même] causée, elle ne pourrait être connue». Il dit: «La cause première ne se décrit pas car elle est au-dessus de l'attribut, et que le discours ne peut la qualifier. Ceci car l'attribut n'existe que par le discours, la parole que par l'intelligence, l'intelligence que par la pensée, la pensée que par l'imagination, et l'imagination que

[62] Ce paragraphe a été identifié par Rosenthal «Aš-Šayḫ al-Yūnānī», (1952) cf. supra n. 1, p. 471, comme reprenant la proposition 5 du *Liber de Causis* arabe. Comparer *Éléments de Théologie*, prop. 142 et D'Ancona Costa, *Recherches*, p. 159.

[63] Le manuscrit d'Istanbul, qu'édite Türker, ajoute: *wa-lā ʿāriḍa wa-lā maʿrūḍa*. Fin des manuscrits de Londres (L), de Téhéran (B), et de Princeton (Tp).

par les sens. La cause première est au-dessus de toutes les choses car elle est leur cause. C'est pour cela qu'on ne peut lui appliquer les sens, l'imagination, la pensée, l'intelligence ou le discours. Donc elle n'est ni causée ni attribuée ». Ainsi s'achève l'épître [ainsi] éclaircie de Platon (?). C'est cela que nous avons trouvé, et la louange est à Dieu.

Seul le manuscrit d'Istanbul (I = ms Istanbul Üniversite 1458, fol. 106, ll. 15–18) de la *Risāla fī l-Radd*, utilisé déjà par Mübahath Türker (colonne de gauche),[64] possède plusieurs paragraphes supplémentaires dont le premier résume le début de l'*Anonyme d'Oxford* (fol. 5r1–13, colonne de droite) :

Risāla fī l-Radd, ms Istanbul, Üniversite 1458, fol. 106a, ll. 15–18	Ms Oxford, Bodleian Library, Marsh 539, fol. 5r1–13
Wa qāla l-ḥakīm[65] fī risālatihi ilā WSĀSŪS lā yūqaʿ ʿalā al-wāḥid ṣifāt lā yušākiluhu [M. A.] likay-lā yaḫruğa min maʿnā l-wāḥid ilā maʿnā l-nafs wa-l-ṣuwar wa-l-quwā aw yuḍifa [M. A.] ilayhi kaṯratan aw šayʾan mawṣūfan aw maʿlūman wa-yakūna [M. A.] l-nafs abadan mutaʿalliqa bi-maḥabbatihi wa-lā yastaʿmilu [N. D.][66] kaṯrata l-baḥṯ wa-l-ṣifa[67] wa-lā yatanāwaluhu [M. A.] bi-l-awhām aw šayʾin min al-ašyāʾ al-latī yašbahunā wa-yalīqu binā li-annaka iḏā faʿalat ḫarağat min al-fāʿil wa-nḫaṭṭaṭat ilā-l-ḥayāt al-fāniyya al-latī hiya ḥayātunā.	…an yūqiʿū [N. D.] ʿalā al-awwal šayʾan mā lā šakka annahu ġayr lāʾiq bihi wa-qāla fī risālatihi ilā DĪĀNISĪŪŠ [émendé cf. supra loc. et n. 29] : lā tūqiʿ ʿalā al-awwal ṣifāt lā yušākiluhu [M. A.] likay-lā yaḫruğa min maʿnā l-wāḥid ilā maʿnā l-anfus aw al-ṣuwar aw al-quwā aw yuḍifa [M. A.] ilayhi kaṯrata l-battata aw šayʾan mawṣūfan aw maʿlūman bal yanbaġī an nufassirahu lā mawṣūfan wa-lā maʿlūman wa yakūnu [M. A.] l-nafs abadan muʿallaqa bi-maḥabbatihi yaqrubu [M. A.] minhu bi-l-naqṣ min al-kaṯrati l-latī fīhā wa-yusāriʿu [M. A.] ilayhi bi-hāḏā l-naḥwi min al-taraqqī wa-yuḫallifu [M. A.] l-aḥsās wa-l-awhām wa-l-ḫayālāt wa-l-ahwāʾ wa-l-arāʾ kullahā asfala wa-yuṯbituhu [N. D.] ʿalā al-aʿẓam [émendé ; MSS

[64] Cf. Türker « Un petit traité », § 4, p. 61.

[65] Cette désignation qui suit deux occurrences d'un *"al-ḥakīm al-fāḍil"* (le sage excellent) dans ce qui précède montre que l'auteur du *Liber de causis* et celui de la *Lettre II* sont ici considérés comme un seul personnage.

[66] [N. D.] renvoie à un mot non diacritisé quant au préfixe qui détermine à quelle personne est conjugué le verbe. Au lieu de corriger, nous avons harmonisé.

[67] Le manuscrit port *al-safah*, que Türker propose de lire "*al-sunna*". Mais peut-être faudrait-il lire *al-faḥṣ wa l-yaqīn*, avec le texte transmis par l'*Anonyme d'Oxford*.

(*cont.*)

Risāla fī l-Radd, ms Istanbul, Üniversite 1458, fol. 106a, ll. 15–18	Ms Oxford, Bodleian Library, Marsh 539, fol. 5r1–13
	al-iʿẓām] riyāsatan wa-šarafan, fa-yadiffu [N. D.] bi-l-wāḥid ilā l-wāḥid[68] laysa li-yaʿrifahu [N. D.] wa-lākin li-yattaṣila [N. D.] bihi wa-ammā kaṯratu l-faḥṣ wa-l-yaqīn fa-lā yastaʿmiluhu [M. A.] al-battata wa-lā yatanāwaluhu [M. A.] bi-l-awhām aw bi-šayʾ min al-ašyāʾ al-latī yustaʿmalhā [M. A.] wa-yalīqu binā fa-innaka iḏā faʿalat ḏālika ḫarağat min mušārakati l-wāḥid[69] wa-nḫaṭṭaṭat ilā l-ḥayāt al-fāniyya al-latī hiya ḥayātunā.
Le Sage a dit dans sa lettre à Ūsāsūs : [Il ne faut pas] appliquer à l'Un des attributs qui ne [peuvent] le représenter, afin qu'il ne sorte pas du sens de l'Un vers le sens de l'âme, celui des formes ou des puissances, ni que lui soit ajouté [une quelconque] multiplicité, ni quelque description ou définition. Car l'âme lui est éternellement attachée par son amour ; elle n'utilise aucunement la multiplicité de la recherche ni celle de la description et elle n'appréhende [l'Un] ni en représentations ni par l'une quelconque des choses qui nous ressemblent ou nous conviennent, car si elle faisait cela elle quitterait [alors] l'agir et retomberait vers cette vie évanescente qui est la nôtre.	(…) qu'ils appliquent au Premier ce qui sans aucun doute ne lui convient pas. Et il dit dans sa lettre à Denys : « N'applique pas au Premier des attributs qui ne [peuvent] le décrire afin qu'il ne sorte pas du sens de l'Un vers le sens des âmes, celui des formes ou des puissances ni que lui soit ajouté une quelconque multiplicité ou quelque chose qui soit décrit ou défini. Mais nous devons en parler comme non-descriptible et non-défini. Car l'âme est éternellement suspendue dans son amour pour lui. Elle s'approche de lui en diminuant la multiplicité qui est en elle et se dépêche vers lui par ce mode d'ascension, et elle laisse en bas toutes les sensations, représentations, images, passions et opinions, et elle reconnaît sa supériorité en grandeur et en noblesse, et elle s'élance de l'Un

[68] Cf. Plot. VI 9[9], 11, que l'on peut ainsi rapprocher du § 1 de la *Risala fī l-radd* donné ci-dessus.

[69] Sur ce paragraphe et ceux qui précèdent, comparer le début du ch. IX de la pseudo-*Théologie*. On remarque aussi la continuité avec les thèmes abordés par Proclus en *Théologie Platonicienne* II, 11.

(*cont.*)

Risāla fī l-Radd, ms Istanbul, Üniversite 1458, fol. 106a, ll. 15–18	Ms Oxford, Bodleian Library, Marsh 539, fol. 5r1–13
	vers l'Un non pour le connaître mais pour le rejoindre. Quant à la multiplicité [que causent] l'analyse et la vérification, elle ne les utilisent pas du tout, ni ne cherche à l'appréhender par les représentations ni par quoi que ce soit que nous utilisions ou qui nous convienne. Car en faisant cela, elle sortirait de la participation à l'Un et redescendrait vers la vie évanescente qui est la nôtre.

Sans pouvoir commenter ici cet extrait et ceux qui le précèdent, on remarque que l'*Anonyme d'Oxford* conserve pour le nom du destinataire de la lettre ou de l'épître ici citée une meilleure lecture que celle du manuscrit d'Istanbul (*Dīāsīūš* contra *Wsāsūs*, mais il faut noter que les graphies du *waw* et du *dal* sont très proches). Cette graphie n'est pas sans en rappeler une autre, plus surprenante, qui donnait un rôle à Diogène le Cynique dans la formation intellectuelle du Sage grec. On peut alors, me semble-t-il, envisager la possibilité que Miskawayh dépende de notre texte ou de sa tradition lorsqu'il indique dans *al-Ḥikma al-ḫalīda* que le Sage grec fut le disciple de Diogène.[70]

5. *Les commentateurs de *AP*

Dans les cinq paragraphes supplémentaires de la *Risāla fī l-Radd* qu'édite M. Türker et qui ne correspondent pas littéralement à ce qui suit dans l'*Anonyme d'Oxford*, on trouve de brèves allusions au *Liber de Causis*, au *De Caelo* d'Aristote, et aux *Lois* de Platon. Ces extraits se concluent par

70 *Al-Ḥikma al-ḫalīda*, p. 216 Badawī. Les ductus de **Dīānisīūs* et de **Dīāǧinīūs* sont très proches. Le *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma* donne la même filiation (ll. 1089–90 ; 1123 Dunlop), dépendant en ce point de Miskawayh selon W. al-Qāḍī. Mais la fréquentation par Abū Sulaymān al-Siǧistānī de ʿAḍud al-Dawla et de Miskawayh à Rayy entre 977 et 982 laisse envisager d'autres relations entre ces textes.

une intervention d'Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd, donné comme décédé lors de la copie, et dans laquelle celui-ci discute les points de métaphysique qui ont été en partie énoncés dans les citations qui précèdent.[71] Le texte s'achève avec un extrait d'Abū Zayd "*al-muʿallim*", dans lequel celui-ci explique que l'ouïe et la vue sont attribuées aux corps célestes car ils correspondent à la science (*ʿilm*) et à la connaissance (*maʿrifa*).

Ce n'est pas faire preuve de trop de témérité que d'identifier cet Abū Zayd au disciple d'al-Kindī, Abū Zayd al-Balḫī, qui apparaît ailleurs dans l'*Anonyme d'Oxford*, où il commente plusieurs théories de la lumière dont l'une est énoncée par «le Sage grec». L'un des fragments édités par F. Rosenthal s'inscrit ainsi dans une discussion sur la lumière et le diaphane, dans laquelle on retrouve les deux théories traditionnelles de la vision.

> [Bodleian Or. Marsh 539, fol. 100r3–101v5]
> Wa-qālū : «Kullu ǧismin immā an yakūna mabsūṭan aw murakkaban fa-in kāna mabsūṭan aw murakkaban fa-lā yaʿdū an yataḥarraka ḥaraka mustawiya miṯla l-nār wa-l-hawāʾ wa-sāʾir al-aǧsām al-ūlā wa-ammā an yataḥarraka ḥaraka mustadīra miṯla l-samāʾ wa-lasnā narā l-ḍiyāʾ yataḥarraku ḥaraka mustawiya wa-lā ḥaraka mustadīra bal yataḥarraku yamnatan wa-yasratan wa-fawqa wa-asfala. Fa-laysa l-ḍiyāʾ iḏan bi-ǧismin».
> Wa-qālū : «Law kāna l-ḍawʾ ǧisman, la-kāna iḏā iḫtalaṭa bi-l-hawāʾ kaṯufa l-hawāʾ wa-aẓlama. Wa-miṯalu ḏālika anna law aḫaḏnā ṣafīḥa min ǧism nayyir ṯumma ḍammamnā ilayhā uḫrā la-kaṯufat al-ṣafīḥa wa-ġaluẓat wa-ṣarat muẓlima. Wa-lasnā narā al-hawāʾ yakṯufu iḏā kāna al-ḍawʾ fīhi bal yastanīru wa-yalṭufu. Fa-laysa al-ḍawʾ iḏan bi-ǧismin».
> Wa-qad wāfaqahum ARSṬĀLS ʿalā hāḏā l-qawl wa-ḏakara annahu law kāna l-ḍawʾ ǧisman wa-huwa yaṣilu ilaynā bi-tawassuṭi l-hawāʾ la-waǧaba an yakūna ǧismun yanfaḏu fī ǧismin wa-hāḏā muḥāl.
> Wa-qāla l-Šayḫ al-yūnānī :[72] «Al-ḍawʾ kayfiyy wa-l-kayfiyyāt lā yaqūmu [M. A.] bi-anfusihā, lākin fī ġayrihā, li-anna l-kayfiyyāt maḥmūla fa-in kāna al-ḍawʾ kayfiyyan wa-l-kayfiyya maḥmūla iḍṭarra al-ḍawʾ ilā an yaṭluba lahu ḥāmilan ǧirmiyyan yakūnu fīhi. Fa-ammā fiʿl al-ḍawʾ fa-innamā yakūnu min šayʾ āḫar lā min ḥāmil al-ḍawʾ wa-fiʿl al-šams aʿnī

[71] Le début de la troisième lettre d'Ibn al-ʿAmīd à ʿAḍud al-Dawla offre des parallèles avec la *Risāla fī l-Radd* éditée par M. Türker, comme l'a remarqué H. Daiber, *Naturwissenschaft bei den Arabern in 10. Jahrhundert n. Chr. Briefe des Abū l-Fadl ibn al-ʿAmīd (gest. 360/970) an ʿAḍudaddaula*, Brill, Leiden – Boston – Köln 1993 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 13), p. 44–47 ; comm. p. 132–36.

[72] Cet extrait du Sage grec a été traduit en anglais par Rosenthal, «Aš-Šayḫ al-Yūnānī» (1955), textes D1 et D2 (texte p. 378, trad. p. 379).

al-ḍawʾ innamā huwa ḥayāt li-l-ǧirm al-ṣāfī al-mustašiff wa-huwa yanbūʿ al-ḍawʾ wa-bad'uhu wa-ammā l-ḍawʾ al-kāʾin fī ẓāhir ufqi l-ǧirm al-ṣāfī fa-innamā huwa ṣanam li-l-ḍawʾ al-bāṭin wa-huwa fiʿl ṯānī [ém. Rosenthal, p. 378] ġayr mufāriq li-l-fiʿl al-awwal" ».
Qāla Abū Zayd : « Al-lawn huwa kayfiyyat al-saṭḥ al-aʿlā min kulli ǧismin maḥsūs bi-l-baṣar. Wa-l-mulawwan huwa l-ǧism al-laḏī hāḏihi l-kayfiyya maḥsūsa fīhi. Wa-akṯar al-alwān wa-ašadduhā ẓuhūran innamā huwa fī-l-aǧsām al-murakkaba li-anna sabīl al-alwān qarība min sabīl al-arāyiḥ wa l-ṭuʿūm wa-hāḏihi ṣifāt yūǧadu akṯaruhā fī l-aǧsām al-murakkaba. Fa-ammā l-ʿanāṣir al-arbaʿa al-ūlā fa-hiya fīhā qalīla (...) ».

Ils dirent [ceci] : « Les corps sont soit simples soit composés. Or s'ils sont simples ou composés, ils doivent nécessairement se mouvoir d'un mouvement rectiligne, comme celui du feu, celui de l'air, et de l'ensemble des corps élémentaires, ou bien d'un mouvement circulaire, comme celui du ciel. Mais nous voyons que la lumière ne se meut ni d'un mouvement rectiligne, ni d'un mouvement circulaire, mais qu'elle se meut vers la droite, vers la gauche, vers le haut et vers le bas. La lumière n'est donc pas un corps. ».
Ils dirent [ceci] : « Si la lumière était un corps, celui-ci deviendrait plus opaque et il s'assombrirait lorsqu'on le mélange à l'air. Car selon cet exemple, si l'on prend une surface dans un corps lumineux et qu'on la recouvre par une autre surface, la [première] surface devient opaque, s'épaissit, et devient sombre. Or nous voyons que l'air ne devient pas opaque lorsque la lumière s'y trouve, mais qu'au contraire il s'illumine et devient plus subtil. Donc la lumière n'est pas un corps ».
Aristote les approuva pour ce propos et rappela que si la lumière était un corps qui nous arrivait par l'intermédiaire de l'air, il faudrait alors qu'elle soit un corps qui agit dans un autre corps, ce qui est impossible.[73]
Le Sage grec dit : « La lumière est [de l'ordre] des qualités. Or les qualités ne subsistent pas par elles-mêmes, mais grâce à autre chose, car elles sont portées [par un substrat]. Or si la lumière est de l'ordre des qualités et que la qualité est portée [par un substrat], il incombe que la lumière nécessite pour elle-même un corps qui la porte et qui soit en elle. Alors l'acte de la lumière viendrait de quelque chose d'autre et non pas du substrat qui porte la lumière. Et l'action du soleil, c'est-à-dire de la lumière, n'est que d'être la vie d'un corps limpide et diaphane (*mustašiff*). [Le soleil] est la source et le principe de la lumière. La lumière constituée a pour extérieur la limite du corps limpide, qui n'est qu'une image (*ṣanam*) pour la lumière intérieure. C'est donc un acte second, indissociable de l'acte premier ».[74]

---

[73] Cf. Aristote, *De anima*, II 7.
[74] Cf. *Enn.* IV, 5, 6, 11–13 et IV, 5, 7, 13–17, cf. aussi 33–34.

> Abū Zayd dit : « La couleur est la qualité de la surface externe de tout corps visible et saisissable par la vue. Quant à [l'objet] coloré, il est le corps dans lequel cette qualité est perçue. La plupart des couleurs et les plus visibles d'entre elles sont celles des corps composés, car le mode des couleurs est proche de celui des odeurs et de celui des goûts. La plupart des ces attributs se trouvent dans les corps composés, mais en revanche on les trouve peu dans les quatres élements premiers ».[75]

Ce passage permet de mettre en évidence deux éléments : d'une part l'enchaînement de la citation d'Aristote avec celle du Sage grec (*al-Šayḫ al-yūnānī*) montre que l'auteur des *Ennéades* n'est pas identifié à Aristote dans cette tradition. D'autre part l'extrait d'Abū Zayd al-Balḫī s'inscrit dans un commentaire de ce qui précède. Il semble donc qu'al-Balḫī ait commenté *AP, lors de séances (*maǧlis*, pl. *maǧālis*) ou de disputes (*munaẓarāt*). On pourrait grâce à un travail approfondi distinguer précisément les strates qui apparaissent dans notre manuscrit, en s'appuyant sur les différents styles de langue employés et la comparaison avec les ouvrages conservés de cette époque.

Il semblerait donc que *AP ait circulé dès le début du IVe/Xe siècle au Khorassan (et en Transoxiane ?) où se trouvait al-Balḫī. On en trouve progressivement des fragments chez al-Fārābī, al-ʿAmirī, le dāʿī ismaélien Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī,[76] ou encore dans l'encyclopédie des Frères de la Pureté. Mais on sait encore assez peu de la destinée initiale des fragments plotiniens, une fois la bibliothèque d'al-Kindī confisquée et la réaction anti-muʿtazilite enclenchée. Pourtant, à Bagdad même, à moins qu'il ne l'ait découverte lors de l'un de ses nombreux voyages, une version de la Pseudo-*Théologie* proche de celle qui nous est conservée semble avoir été connue de l'historien irakien al-Masʿūdī (m. 945), qui écrit à propos de deux ouvrages qu'il avait composés ceci :

> Dans le *Livre des Doctrines sur les principes des religions* (*Kitāb al-Maqālāt fī Uṣūl al-diyānāt*) et dans le *Livre des Trésors de la religion et du secret des mondes* (*Kitāb Ḫazā'in al-dīn wa-sirr al-ʿālamīn*), nous avons rappelé ce que les divers peuples ont dit des quatre mondes : le monde de la souveraineté (*ʿālam al-rubūbiyya*), le monde de l'intelligence (*ʿālam al-ʿaql*), le monde de l'âme

---

[75] Cf. Aristote, *Physique*, VII 2. Le commentaire d'Abū Zayd s'inscrit plus directement encore dans la continuité des fragments C1 et C2 qui portent sur la même question (cf. Rosenthal, « Aš-Šayḫ al-Yūnānī » [1955] cf. supra n. 1, p. 370–73).

[76] Lequel cite des extraits de la version longue de la Pseudo-*Théologie*, dans la deuxième moitié du IVe/Xe s. Cf. P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge U.P., Cambridge 1993 (Cambridge Studies in Islamic Civilisation), p. 44.

> (*ʿālam al-nafs*) et le monde de la nature (*ʿālam al-ṭabīʿa*), et des degrés des substances spirituelles (*marātib al-rūḥāniyya*), des essences supérieures (*al-ǧawāhir al-ʿulwiyya*), des corps célestes (*al-aǧsam al-samāʾiyya*), et des autres êtres intermédiaires (*al-wasāʾiṭ*) ; la différence qu'ils ont faite entre le feu et la lumière, et les degrés des lumières (*marātib al-anwār*). (al-Masʿūdī, *Tanbīh*, p. 61.2–6 De Goeje ; tr. Carra de Vaux, p. 221 légèrement corrigée).

On reconnaît ici la cosmologie dont le détail est donné en partie dans l'introduction de la "recension courte" de la Pseudo-*Théologie*.[77] Mais en écrivant cela en 935 depuis l'Egypte, Masʿūdī ne prenait sans doute pas les mêmes risques que ses compatriotes d'Irak et de Perse. Pour eux, l'usage de textes cités par les Qarmates et les Ismaéliens ne pouvait plus qu'attirer des soupçons d'hérésie.

---

[77] Badawī, *Aflūṭīn ʿind al-ʿarab*, p. 6.7–12.

AL-ǦĀḤIẒ AND HELLENIZING PHILOSOPHY*

James E. Montgomery

This article is a summary review of several prominent features of an unusual treatise by a third/ninth century theologian, an index of possibilities rather than a catalogue of resolutions, which begins from a notion of "library" as an act of composition, an act of reception and a process of cultural calibration, according to which, in the present case, instances of both Hellenic philosophy and of Hellenizing philosophy were situated within Islamic worldviews.[1]

The *Kitāb al-Tarbiʿ wa-l-tadwīr* is the most baffling composition of the third/ninth century ʿAbbasid theologian Abū ʿUṯmān ʿAmr ibn Baḥr al-Ǧāḥiẓ (d. Muḥarram 255/December 868–January 869).[2] It is a treatise in which the author declares his intention to pose « a hundred questions » polemically addressed to a theological opponent with few (if any) answers explicitly provided.

For once in the corpus of this most protean of thinkers, our bafflement is not the result of al-Ǧāḥiẓ's rehearsal of a polyphony of voices – we are never once left in any doubt that the voice of the inquisitor is al-Ǧāḥiẓ's own – but (and this is the other most frequent source of

---

* This is a shortened version of a comprehensive study of the Treatise which I am currently preparing.

[1] By Hellenic philosophy, I mean the "standard" works rendered into Arabic from Greek or Syriac in the course of the translation movement, which inevitably involve degrees of Hellenization; by Hellenizing philosophy, I mean the requisitioning by Muslim intellectuals of Greek philosophers and philosophical ideas and texts to present Islamic ideas and doctrines, often expressed *as* the ideas of the sagacious mouthpieces thus commandeered.

[2] See J. E. Montgomery, *al-Jahiz*, in M. Cooperson and S. M. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography 311: Arabic Literary Culture 500–925*, Thomson Gale, Detroit 2005, pp. 231–42. I have used the edition by Ch. Pellat: *Le Kitāb at-Tarbīʿ wa-t-Tadwīr de Ǧāḥiẓ*, Institut Français de Damas, Damascus 1955. Note also the French translation by M. Adad, «*Le Kitāb at-Tarbīʿ wa-t-Tadwīr de Ǧāḥiẓ*. Traduction française », *Arabica* 13 (1966), p. 268–94; *Arabica* 14 (1967), p. 32–59, 167–90 and 298–319. The edition by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn is partial, being part of a pre-modern anthology of Ǧāḥiẓian epistles: *Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ*, Dār al-Ǧīl, Beirut 1991, III, p. 55–109. Volumes 1 and 2 were originally published in Cairo, Maktabat al-Ḫanǧī and Baghdad, Maktabat al-Muṯanna, 1964–1965; volumes 3 and 4 in Cairo, al-Maṭbaʿa al-ʿArabiyya al-ḥadīṯa, 1979.

misunderstanding al-Ǧāḥiẓ's works) because the context of the work and the cultural and epistemological struggle of which it formed a part are now largely lost to us: we are deaf to the dialectic in which it engaged so stridently.

This bafflement is epitomized by the title of the work, the elusiveness of which reflects the blurring of the boundaries between knowledge and character so distinctive of al-Ǧāḥiẓ's theological project.

The primary sense (in the context of the Treatise) is given in § 1: al-Ǧāḥiẓ's opponent Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb deludes himself into thinking that he is exceptionally tall, when in fact he is *murabbaʿ* ("stocky", "solid"), and has such an ample paunch as to appear *mudawwar* ("rotund", "circular"). In § 18, it emerges that al-Ǧāḥiẓ is of medium height (*marbūʿ*), the Prophet Muḥammad was tall, and Aḥmad is short: see also § 52 and § 15, «*wa-yā šaḫsan ǧamaʿa l-istidāra wa-l-ṭūl*, O you being which unites circularity and length».[3] The title is a clever pun, however: it emerges from § 30 that his opponent has maintained the precedence in natural philosophy of the circle (*tadwīr*) over the square (*tarbīʿ*): see also § 174 where al-Ǧāḥiẓ entertains the possibility that the sun is cruciform and the planets squares. In this sense, the title alludes to works with a similar name: for example, the translations by Ṯābit ibn Qurra and by Ḥunayn ibn Isḥāq of a work attributed to Archimedes (*ʾršmyds*) entitled *Kitāb Tarbīʿ al-dāʾira, The Treatise on the Squaring of the Circle; Kitab al-Tadwīr, The Treatise on Producing the Circle*, one of the many works in the communally composed, alchemical corpus of Ǧābir ibn Ḥayyān ("Geber").[4] Pellat, «Introduction», p. x and xvii–xviii, does not think that the title was given to the work by al-Ǧāḥiẓ. The

[3] The term *šaḫs* has the double sense of "individual" and "corporeal individual", the latter familiar in the *Kalām* (speculative theology): see R. M. Frank, *Beings and their Attributes*, SUNY, Albany 1978, p. 40 and 43. While the *šaḫs* consists «of an accidental conglomeration of parts», the parts of which it is the composite substrate cannot be opposites, as is the case with the early ʿAbbasid conceptions of circularity and length.

[4] Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. G. Flügel, Vogel, Leipzig 1871–2, p. 266.20 (on which see M. Souissi, «ʿIlm al-Handasa», *EI*², Supplement, p. 412); p. 356.3. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, Columbia University Press, New York 1970, p. 856 suggests not implausibly that this latter «may be connected with astrology rather than alchemy», though in view of the heavily Šīʿī tendencies of the works in the Ǧābirite corpus, the work may have to do with the inner being, in accordance with a dogma of the Rāfiḍa (i.e. the proto-Imāmiyya, the sect out of which Twelver Šīʿism developed) the belief system of which Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb professed. See further § 14 and § 149; and D. Gutas, «Plato's *Symposion* in the Arabic Tradition», *Oriens* 31 (1988), p. 36–60, especially Section II.

pun (directed at not only the self-delusion of his opponent but also his scientific [mathematical] and alchemical interests) is so delicious, however, that on this occasion the scribal tradition must have been uncustomarily inspired.

The *Tarbīʿ* (hereafter *TT*) is especially informative of its situation, dialectical dynamics and intentions, though, to be sure, the reconstructions of these reception histories demand extensive speculations.

The work is addressed to a certain Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb. Al-Ǧāḥiẓ, in his greatest work addressed to the chief vizier Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik al-Zayyāt, the *Kitāb al-Ḥayawān* (*The Treatise of Living Beings*), 1.311.5–6, refers to Aḥmad as a member of the state bureaucracy (*kātib*).[5] Elsewhere, he is encountered in the company of the poet and amanuensis Ḫālid ibn Yazīd: he is said to be the companion (disciple?) (*ṣāḥib*) of the chief vizier, a term of close intimacy and formal affiliation. The incident is connected with plans for the construction of the city of Sāmarrāʾ by al-Muʿtaṣim, in 221/836.[6]

According to al-Ṭabarī, the caliph al-Wāṯiq (r. 227–232/842–847) endeavoured to purchase a singing-girl (Qalam) from Aḥmad's brother Ṣāliḥ, also employed in the service of the state. Al-Wāṯiq rejected Ṣāliḥ's exorbitant price (100,000 dinars and the governorship of Egypt!). Then Aḥmad composed a poem set to music by Qalam, which led to the facilitation by the chief vizier of the purchase of the singing-girl. Ṣāliḥ, having successfully countered the chief vizier's financial machinations, retired from public service on the strength of this purchase. The approximate timescale of the narrative is al-Wāṯiq's accession to the caliphate, i.e. 227/842.[7]

From the *TT*, we learn that Aḥmad, at the time of the composition of the work (according to Pellat, «Introduction», p. xii, between 227/842 and 230/845), is apparently resident in Mecca (§ 4) and that he is a professor of the belief system within Šīʿism known at the time as *Rafḍ*

[5] *Kitāb al-Ḥayawān*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārun, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, Cairo 1938–1945.

[6] Abū l-Farağ al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aġānī*, ed. R. Brünnow, Brill, Leiden 1888, vol. 21, p. 45.1–46.16.

[7] Al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ al-Rusul wa-l-Mulūk*, ed. M. J. de Goeje *et al.*, Brill, Leiden 1879–1901, vol. 3, p. 1366.8–1367.16. Neither these *aḫbār* nor the version recounted in the *Aġānī* (Bulaq, Cairo 1868, vol. 12, p. 115–17) contain any evidence whatsoever to suggest that Ṣāliḥ's financial good fortune entailed Aḥmad's fall from grace, despite Pellat's postulation that the *TT* is an act of revenge on his former secretary commissioned from al-Ǧāḥiẓ by the chief vizier («Introduction», p. xiii–xiv).

(§ 189), the adherents of which were initially polemically designated the *Rāfiḍa* (see §§ 66 and 130).

1. *Patronage and Panegyric*

The treatise (§ 33, § 82 and §§ 89–95) also includes a couple of laudatory paeans of Aḥmad's master, Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik, the chief vizier under three caliphs (appointed by al-Muʿtaṣim in ca. 221/833, serving from 227–232/842–847 under Al-Wāṯiq and put to death in 233/847 under al-Mutawakkil). After the death of the caliph al-Maʾmūn in 221/833, he was al-Ǧāḥiẓ's principal patron. The treatise, then, is entirely consonant with the close association between vizier and bureaucrat in the three other sources where reference is made to Aḥmad.

2. *The Vizier and zandaqa*

Muḥammad was probably of Persian origin and is alleged to have been a *zindīq* (a Manichean):

> I read in the handwriting of one of the members of the sect (i.e. *zandaqa*) that al-Maʾmūn was one of their number, but he lied about this. And it is said that Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik al-Zayyāt was a *zindīq*.[8]

While it is clear that the term *zindīq* designates a Manichean, there is no guarantee that a person thus designated was in fact a Manichean. Individuals who professed one of the varieties of Šīʿism deemed to be characterized by *ġulūw* (hyperbole), known collectively as *Ġulāt*, were often polemically attacked as Manicheans, i.e. heretics, because of the similarities which were perceived to have obtained between hyperbolic Šīʿism and Manicheism. A test case is the the early ʿAbbasid poet Baššār ibn Burd (d. ca. 167 or 168/784–5) whom the later sources almost unanimously identify as a *zindīq*, but who was an adherent of an early Šīʿī sect known as the Kāmiliyya or the Ḥuṣayniyya.[9] Thus too the point

---

[8] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 338.16–17.

[9] Baššār used to compose many panegyrics in honour of the archetypal Muʿtazilite Wāṣil ibn ʿAṭāʾ before he changed allegiance to hyperbolic Šīʿism, professing belief in *raǧʿa*, the apocalyptic "return" of the Mahdī (though it probably means metempsychosis

at issue in the report is the Šīʿism of the caliph al-Maʾmūn, a thorny subject for ʿAbbasid posterity.[10] A leaning towards any of the so-called "extremist" branches of the Šīʿah (*ġulāt*) in the late second/early third century *hiǧrī* could have been polemically distorted into a devotion to Manicheism and by the late fourth century *hiǧrī* the accuracy of the label would have become blurred.[11]

Thus the Imāmī Šīʿī heresiographer al-Nawbaḫtī (d. between 300 and 310/912–922) (and following him al-Qummī [d. 301/914]) declares that the

> Sects of the people of hyperbole (*ġulūw*) were among those who alleged adherence to Šīʿism (*tašayyuʿ*), though they are all to be traced back to the Ḫurramdīniyya, the Mazdakiyya, the Zindīqiyya and the Dahriyya, Allāh damn them![12]

The sources of these heresiographies, composed at the end of the third/ninth and beginning of the fourth/tenth centuries, are from the late second/eighth and early third/ninth centuries.[13] Other examples include the derogation of Yūnus ibn ʿAbd al-Raḥmān as *zindīq* by the Imam ʿAlī l-Riḍā, and the imprisonment by al-Mahdī for *zandaqa* and subsequent deaths of two prominent Hašimites, a son of Dāwūd ibn ʿAlī (a paternal cousin of the caliphs al-Saffāḥ and al-Manṣūr) and Yaʿqūb (a

---

in this case) and declaring the rest of the Islamic community "unbelievers": al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Ḫanǧī, Cairo 1985, I, p. 24.1. See J. van Ess, *The Kāmilīya: On the Genesis of a Heresiographical Tradition*, in E. Kohlberg (ed.), *Shīʿism*, AshgateVariorum, Aldershot 2004, p. 209–21 (on Baššār's Šīʿism).

[10] D. Sourdel, *The Religious Policy of the ʿAbbāsid Caliph al-Maʾmūn*, in Kohlberg, *Shīʿism*, p. 333–53; M. Cooperson, *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Maʾmūn*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; M. Cooperson, *Al-Maʾmun*, Oneworld, Oxford 2005 (Makers of the Muslim World) .

[11] The dynamics of Šīʿism as Manicheism are intriguing. The doctrine of prophetic succession, a fascination with light, and presumably the paradoxical Manichean obsession with a materialist cosmos may have prompted the success of its application. See also W. F. Tucker, *Bayān b. Samʿān and the Bayāniyya: Shīʿite Extremists of Umayyad Iraq*, in Kohlberg, *Shīʿism*, p. 195–207 (especially p. 244–47); T. Bayhom-Daou, «The Second-Century Šīʿite *Ġulāt*: Were They Really Gnostic?» (pre-publication version), *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5 (2003), p. 13–61.

[12] Al-Nawbaḫtī, *Kitāb Firaq al-šīʿa*, ed. H. Ritter, Maṭbaʿat al-Dawla, Istanbul 1931, p. 41.6–12; Saʿd ibn ʿAbd Allāh al-Qummī, *Kitāb al-Maqālāt wa-l-firaq*, ed. Muḥammad Jawād Maškūr, Maṭbaʿat Ḥaydarī, Tehran 1963, p. 64.5–11 (§ 127). See W. al-Qāḍī, *The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya*, in Kohlberg, *Shīʿism*, p. 169–93 (p. 303).

[13] See W. Madelung, *Some Remarks on the Imāmī Firaq Literature*, in Kohlberg, *Shīʿism*, p. 153–67.

direct descendant of one of the Prophet's uncles, the son of the Hāšimī activist al-Faḍl ibn ʿAbd al-Raḥmān, co-revolutionary in 145/762 with the Ḥasanid Ibrāhīm ibn ʿAbd Allāh, appointed governor of Fārs, executed by al-Hādī on his accession in 169/785–6).[14] Thus, too, the list given by Ibn al-Nadīm of the *mutakallimūn* (speculative theologians) who outwardly professed Islam but inwardly professed *zandaqa*.[15] The question demands to be revisited as much from the point of view of (hyperbolic) Šīʿism as with an intention to reconstructing the early history of *zandaqa* in Islam.[16]

3. *The vizier and falsafa*

The vizier was incontrovertibly an enthusiastic «patron of the translation movement», commissioning from Ḥunayn ibn Isḥāq (who was a member of his circle) an Arabic translation of Galen's Περὶ φωνῆς (the text of which he altered, to Ḥunayn's disapproval), and the completion of the *Fī l-Aḫlāq* (Περὶ ἠθῶν), *On Ethical Dispositions*.[17] Ibn Abī Uṣaybiʿa

[14] Al-Kaššī, *Riǧāl al-Kaššī*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Muʾassasat al-Aʿlamī, Karbalāʾ n. d., p. 418.18–21 (the Imām ʿAlī l-Riḍā expostulates at a treatise by Yūnus, calling it the «treatise of a *zindīq* who is not rightly guided»); see S. A. Arjomand, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiʿism: A Sociohistorical Perspective*, in Kohlberg, *Shīʿism*, p. 109–33 (p. 116); al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, vol. 3, p. 549.10–550.16.

[15] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 338.6–9. Their Islam is apparent, or exoteric (*ẓāhir*), their *zandaqa* concealed, or esoteric (*bāṭin*).

[16] See also F. de Blois, *Zindīḳ*, *EI*², XI, p. 510–513.

[17] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 290.11–12: «The *Treatise on the Voice* translated into Arabic (*naqala … ilā al-ʿarabī*) by Ḥunayn (ibn Isḥāq) for Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik al-Zayyāt: four sections (*maqālāt*)». See further G. Bergsträsser, «Hunain ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen», *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 17/2 (1925), p. 24.13–24. Ḥunayn's disapproval is implied in Muḥammad ibn Mūsā's preference for Ḥunayn's original version: see the similar wording in his account of a request from Buḫtīšūʿ that he render a translation «smoother and less laconic»: Ḥunayn clearly prefers his first translation: p. 30.22–31.1. I do not know how much emphasis to place on that fact that Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik took it upon himself to introduce the changes he saw fit. In similar situations, Ḥunayn is asked to make these changes himself; cf. also the scrupulosity with which he and Salmawayh ibn Bunān compare Greek and Syriac versions of the same text. The Arabic version of Galen's Περὶ ἠθῶν is extant: ed. P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University* 5/1 (1937), p. 1–51; and translated: J. N. Mattock, *A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book* Περὶ ἠθῶν, in S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Cassirer, Oxford 1972, p. 235–60. See Bergsträsser, *Galen*, p. 49.12–14, for the remark that Ḥunayn was a *ṣāḥib* of the Vizier (*šuġiltu bi-ṣuḥbatihi*). There was much speculation concerning whether words, when uttered, were

lists among the physicians that he favoured Buḫtīšūʿ, Ǧibrīl, Salmawayh and Yuḥannā, vigorous patrons of the translation of medical works into Syriac; and he reputedly spent 2000 dinars per month sponsoring this activity.[18] For Gutas, commissioning translations was one way in which to climb the social ladder: «in his attempts to prove that he belonged by right to his newly acquired status he spent excessively on the translators without being himself a scientist».[19] Yet, if we allow that Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb and Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik (as Rafiḍites) shared even some of the same interests in Hellenizing philosophy, and that these interests are even at best but adumbrated in the *TT*, then the treatise may shed further light on the nature of the chief vizier's (Šīʿī) interests in both the originally Šīʿī – driven Inquisition (*Miḥna*) and the "Greek" heritage, a vantage point from which we might survey several neglected (or occluded?) aspects of the financial, cultural, intellectual, religious and spiritual investment in the Graeco-Arabica and particularly Neoplatonism throughout third/ninth century ʿAbbasid society.

---

material objects: see the account in al-Šahrastānī's *Kitāb al-Iqdām fī ʿIlm al-Kalām* (ed. A. Guillaume, Oxford University Press, London 1934, p. 318.3–10) of the theory that «speech is a subtile body (*al-kalām ǧism laṭīf*)» of al-Naẓẓām (d. between 220 and 230/835 and 845), the Muʿtazilī theologian renowned for his Rafiḍite leanings, his adaptations of much of the system of the Imāmī *mutakallim* Hišām ibn al-Ḥakam (d. after 179/795–6), and his energetic rebuttals of the Manicheans. Among other doctrines (the materialism of incorporeal substances such as God and light), the issue has considerable bearing on the createdness of the Qurʾān. For the Stoic theories concerning the corporeality of the voice (an aspect of their extensive notions concerning the materialism of incorporeals), see I. Kupreeva, «Qualities and Bodies: Alexander against the Stoics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003), p. 297–344: «to prove the corporeality of a certain quality inductively, you have to show the exact physical mechanism by which this quality operates» (p. 303). As an example she mentions «the way in which Zeno and Diogenes of Babylon argue for the corporeality of the φωνή» (fn. 17). See the references on p. 302, fn. 14.

[18] Ibn Abī Uṣaybiʾa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, ed. A. Müller, Maṭbaʿat al-Wahbiyya, Cairo – Königsberg 1882, vol. 1, p. 206.16–20. On these physicians as patrons of Syriac translations, see Bergsträsser, *Galen*, index; G. Endreß, *Wissenschaftliche Literatur*, in H. Gätje (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie. Band II: Literaturwissenschaft*, Ludwig Reichert, Wiesbaden 1989, p. 424.

[19] D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th / 8th–10th Centuries)*, Routledge, London – New York 1998, p. 130–31. This does not completely accord with Hunayn's praise of his intellectual powers: «*bi-ḥasabi mā kāna ʿalayhi ḏālika l-raǧul min ḥusn al-fahm*, commensurate with the fine understanding this man enjoyed».

4. *Polemics*

Al-Ǧāḥiẓ is unashamedly forthright concerning the textual status of the *TT*, its nature as a text. The treatise's *Muqaddima*, as so often in his works, alerts the reader as to the ways in which the work can be read. Several prominent recurrent ideas, are raised in the prefatory apostrophe of Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb: 1) his self-delusion concerning his true, physical nature, and the extent of his learning (§§ 1 and 2); 2) al-Ǧāḥiẓ's decision to dissociate himself from Aḥmad, under whose spiritual guidance he had been (§ 4: see further §§ 32, 83, 165, 166); 3) revelation of Aḥmad's fraudulence as an exhortation to people to avoid him, particularly the inhabitants of Mecca (§ 4).

The treatise, then, deals, among other things, with *ǧadal*, dialectics, the very stuff of early *Kalām*, and it functions as an exposure of improper *ǧadal* by exemplifying how not to engage in *ǧadal*, through the application of the technique of *Ilzām* via a disorienting plethora of questions, answers to which its textual format (by virtue of its one-sidedness) precludes.[20] In terms of the indigenous tradition, the treatise is an exposure of «reprehensible (*maḏmūm*)» rather than «laudable (*maḥmūd*)» *ǧadal*.

As is always the case with al-Ǧāḥiẓ, epistemology and dialectic are never exclusively rational or mental endeavours but are ethical and spiritual exercises: Aḥmad's inability to engage properly in dialectic is an indicator of his moral turpitude and so the objective of the work is education (*taʾdīb*) and rectification (*taqwīm*), of Aḥmad and, through disapprobation, the reader. Having been thus «improved», al-Ǧāḥiẓ will invite Aḥmad (and the reader) to reject his belief system (*rafḍ*) and adopt al-Ǧāḥiẓ's own (*iʿtizāl*) (§ 189).

Moral improvement runs through the work, in the manner of a leitmotif (see §§ 33, 72, 86, 94), culminating in an analysis of error (*ḫaṭaʾ*) and its treatment (§ 128.7–10). As such, it is cognate with other works by al-Ǧāḥiẓ which are realisations of the moral imperative to command right and forbid wrong, such as the *Kitāb al-Buḫalāʾ*. It is through the very provision of such advice on proper comportment, and hence on proper inquiry after the truth, that the Treatise stands as a disquisi-

---

[20] I include within the remit of *ǧadal* its various eristic realisations such as *muǧādala, ǧidāl, munāqaḍa, muʿāraḍa* and *munāẓara*. I also include in *ǧadal* the Ǧāḥiẓian *mufāḫarāt*, for which he was so sorely criticized by posterity.

tion on the etiquette of disputation as opposed to the techniques of controversy. The account of Aḥmad's propensity for envy, then, is a heavily personalized version of the advice to avoid in disputes anger, yelling and screaming, boasting and loss of self-control, of which later authors would warn.

Al-Ǧāḥiẓ (the model of "laudable" dialectic) is mindful to observe the proprieties: so, it falls to him, as the younger of the two participants (he addresses Aḥmad as « my uncle, *yā ʿammi* » in § 32), to pose the first question; in keeping with dialectical decorum, he is beyond reproach in not presuming to answer for his opponent, whence the exclusion of any answers; and, the disjuncture of the phenomenal world of appearances from the true world of inner reality, together with the exhortation to avoid envy (§§ 9–11), function as the mandatory clarifications of the « theoretical and ethical parameters of the debate ».[21] Yet, the *Treatise* is also an epistle inviting Aḥmad to participate in the dispute, though the outcome is already prejudged by the contents of the very epistolary invitation itself: the first principles which are at stake are the tenets of Aḥmad's Rafiḍism; the implied victor is Muʿtazilism; the prize is eternal salvation.

5. *Rebuttal*

The Treatise is a rebuttal of Rafiḍism and an implicit defence of Muʿtazilism. It belongs to the category of refutations in which an individual or a dogma is attacked or one or more belief systems are systematically rejected, in favour of another which the author presents either implicitly or explicitly as the only viable system left when the remainder have been demolished. A related branch of Arabic treatises are the heresiographical surveys of a multiplicity if not a totality of differing belief systems, distant epigones of the Greek method of doxography as argumentation known as διαφωνία. Al-Ǧāḥiẓ himself composed works in each of these basic formats: only *al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, the *Rebuttal of the Christians*, is extant. Such refutations are attested from the earliest period of intellectual activity in Iraq (and from

[21] See S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and their Impact on Islamic Thought*, Brill, Leiden 1999 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 35), p. 174–75.

the Umayyad reign in Syria) – it is easy to forget just how extensive the activity of refutation was; it is hardly a truism to refer to Classical Islam as a debate culture.

A prominent feature of heresiographies is the apparently "careful" recording of the *ipsissima verba* of the *mutakallimūn*, though misrepresentation of an opponent's views via *Ilzām* was an accepted dialectical gambit (and much effort seems to have been expended on both formulating arguments in such a way that they were not easily vulnerable to *Ilzām*, and to rehearsing schemes of responses designed to facilitate rebuttal of standard *Ilzām* strategies).

In *TT* al-Ǧāḥiẓ records some of the doctrines, ideas and theories of his Rafiḍite opponent. It was written as correspondence with Aḥmad (§ 86: *mukātaba*); the questions which he asks and the subjects on which he draws were perhaps taken from a work composed by Aḥmad and to which he is apparently responding. In §§ 14 and 22–24, for example, al-Ǧāḥiẓ refers to Aḥmad's words. Thus, the *TT* becomes our earliest textual source (albeit at a certain remove) of one inflection of Rafiḍite belief. An attempt to discern some of the primary contours of Aḥmad's work and his dogmas (depending on whether a maximalist or minimalist solution to the relationship between the *TT* and Aḥmad's epistle is adopted) will be undertaken.

6. *Rafiḍism*

There were a number of basic tenets which formed a credal nucleus upon which the proto-Imāmiyya, known to their opponents as the *Rāfiḍa*, based their systems: (R1) «God has a form» (*tašbīh*); (R2) «his attributes are essentially subject to change, and... he may reverse his rulings» (*badāʾ*); (R3) ʿAlī had been explicitly designated his successor by Muḥammad (*naṣṣ*); (R4) «the majority of the Companions were sinners or even unbelievers for failing to support him after the Prophet's death» (*sabb al-salaf*); (R5) the Qurʾān had been altered to the detriment of ʿAlī; (R6) «the Imāms and their community were created of a heavenly substance and are thus sharply distinguished from the outside world»; (R7) «only members of this community are believers; they remain in a state of belief even when they sin, and are guaranteed entry into Paradise»; (R8) the Imāms are impeccable (*ʿiṣma*); (R9) they are in possession of unbounded knowledge; (R10) precautionary dissimulation is permissible and on occasion obligatory (*taqiyya*); (R11)

chiliasm and the rule of justice, when there «will be a return to this world before the resurrection» (*raǧʿa*). As Kohlberg notes, this picture is complicated for the third/ninth century by the adoption by some Rafiḍites of Muʿtazilite theories concerning God's unicity (*tawḥīd*) and the Qurʾān (as created) (*ḫalq al-qurʾān*). It is further complicated by (R12) the theory of transmigration (metempsychosis and also, according to some masters of the system, metensomatosis) (*munāsaḫa*), which was also referred to as *raǧʿa*, return, be it of the human soul, or the immanence of the divine spirit in the Imām and the elect.[22]

Thus, al-Ǧāḥiẓ encourages Aḥmad to deny *tašbīh* and *badāʾ* (R1 and R2), and exchange withdrawal (*iʿtizāl*) for rejection (*rafḍ*) (§ 189) (which is itself *sabb al-salaf*: [R5]). Earlier in the Treatise (§ 74), Aḥmad had been challenged on R2, R5, R6, R11 and R12. Some intellectuals, under the spell of Plato and Plotinian Neoplatonism, were drawn to the pre-existence of the soul. In § 130 al-Ǧāḥiẓ explains the reasonings for the appeal the doctrine of transmigration holds for the notion of the Šīʿīte Imāmate and makes one of his many allusions to Aḥmad's alchemical interests; while the return of the Mahdī features in §§ 50 and 73 (R11).

A major item of Rafiḍite belief is *taqiyya*, precautionary dissimulation (R10), which allows al-Ǧāḥiẓ to point a fundamental paradox: how can a Rafiḍite who believes in the precautionary occlusion of his religious beliefs engage in a dialectical dispute, the first principles of which are furnished by the system to be occluded (§§ 129 and 131)? Aḥmad, perhaps a missionary (*dāʿī*) active in Mecca, disguising his identity and presenting his secret knowledge in concealed form, could only have been aggrieved by the public airing of his system in the *Treatise* (§ 166).

Yet the majority of the references to aspects of Šīʿī belief in the *TT* take the form of allusions (although they were presumably clear enough to al-Ǧāḥiẓ's readership), and it is not always clear (to me at least) whether these allusions are to 'standard' features of Rafiḍism, or to features of Rafiḍism according to Aḥmad's synthesis, or to features of Ġulāt beliefs or popular superstitions or alchemical fantasies promoted by al-Ǧāḥiẓ either as Rafiḍite (in accordance with the principle of dialectical misrepresentation, *Ilzām*) or as possible implications and concomitants of Rafiḍite belief, if these elements were left unchecked (in accordance with the technique of the *reductio*).

[22] E. Kohlberg, *Rāfiḍa*, *EI*[2], VIII, p. 386–89.

The mercilessness of al-Ǧāḥiẓ's attack on the discrepancy between Aḥmad's appearance and his opinion of his appearance is explained by his opening gambit after the formal opening of the Epistle (§ 14). Aside from the wonderful irony of making his opponent the very *subject* of dialectic and divergence, and establishing his opponent's argument as indefeasible because it is beyond substantiation, it is easy to overlook the doctrine upon which Aḥmad's system is predicated, for it is a reference to the heavenly origin of the Rafiḍite elect (R6). This is the doctrinal origin of the discussions concerning transmigration, this is the burden of the debate which rages throughout the work (§§ 18, 20, 81, 93, 97, 129) between the value of observed knowledge (*ʿiyān*) concerning the phenomenal world and speculation concerning the divine realm, and it is the real butt of the accusations of Aḥmad's *self*-deception.

The doctrines of the proto-Imāmiyya do not determine the dispute between al-Ǧāḥiẓ and Aḥmad. Completely cutting-edge are topics which dominated contemporary scientific and philosophical debate from about the second quarter of the third/ninth century onwards, especially in the domain of natural philosophy: alchemy; cosmology (§ 83); tides (§ 175); mirrors (§§ 167–171); music (§§ 150–154); dicta of the sages (§§ 190–194).

7. *Pseudonymity and credal occlusion (Kitmān)*

Why should Aḥmad have been interested in alchemy, music, cosmology and optics? As the alchemical corpus, such as the writings ascribed to Ǧābir ibn Ḥayyān, reveals, alchemy was a fitting vehicle for Imāmite speculations. Musical theory, much of which centred on the ἦθος complex of theories, was fully consistent with alchemy, while cosmology involved speculation on the circularity of the cosmic sphere. As for mirrors, a remark in the *Kitāb al-Ḥudūd* (*The Treatise of Definitions*) by Ǧābir reveals that the reception of images by the Intellect was compared to the reception of images by a mirror.[23]

In order to determine a possible context for the doxographical section, we need first to recall Aḥmad's objection to al-Ǧāḥiẓ's publicising of his identity (§ 166). I understand this to mean that Aḥmad has written

[23] Ǧābir ibn Ḥayyān, *Muḫtār Rasāʾil Ǧābir*, ed. P. Kraus, Maktabat al-Ḫanǧī, Cairo 1935, p. 109.1–3.

either anonymously or pseudonymously and this connects Aḥmad not only with the Ǧābirite corpus but also with a series of pseudonymous works from the third/ninth century which have recently been studied by Ulrich Rudolph, especially Ammonius's *Kitāb Arāʾ al-Falāsifa* (*On the Opinions of the Philosophers*).[24] This author presents « the topics that ancient philosophers would have taught concerning the Creator, the principles of the universe and other metaphysical themes »; the «text is not a doxography *per se*… but rather a treatise of philosophic and religious profession, concealed behind the façade of a doxography», the philosophy of which is consistent with the brand of Neoplatonism presented in the *Theology of Aristotle*, later itself of great appeal to the Ismāʿīlīs, the Sevener Šīʿa), and the monotheism of which is specifically Islamic, and particularly consonant, in its presentation of God's realisation of the cosmos as *not* in accordance with a pre-existing model or set of ideas, with notions dear to both al-Kindī and the Muʿtazila.

This work strikes me as a text-type cognate with the sort of treatise which I imagine Aḥmad to have written, on the basis of al-Ǧāḥiẓ's engagement with his ideas in the *TT*. It is hardly surprising, then, that one scholar (Paul Walker) has seen in the Pseudo-Ammonius « the work of an Ismaili compiler ».[25] Pseudepigraphical engagements with the Greek philosophical heritage such as Ammonius's *On the Opinions of the Philosophers*, Ǧābir ibn Ḥayyān's alchemical esotericism and the treatise of Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb (as I have outlined it), are instantiations of the Šīʿīte doctrine of *kitmān*, credal occlusion and *daʿwa* (proselytism), compositional explorations of the possibilities offered by pseudonymity.

I propose that the production of such doxographic texts was a feature of the Šīʿīte *daʿwa* (mission) of the third/ninth century; that al-Ǧāḥiẓ's *Treatise* is a dialectical engagement with one such composition; that the

---

[24] U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam* (edition, translation and commentary), Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 49, 1). See also his article « The Pre-Socratics in Arabic Philosophical Pseudepigrapha », in A. Akasoy, P. Pormann and J. E. Montgomery (eds), *Islamic Crosspollinations. Cultural Exchange in the Medieval Middle East*, Oxbow, Oxford in preparation, a slightly abbreviated English version of a work which appeared in S. Matton and C. Viano, *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Vrin, Paris 2004 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 32) p. 155–70.

[25] P. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (Cambridge Studies in Islamic Civilisation), p. 40.

hyperbolic Šīʿism of the Ġulāt, distorted by its opponents as *zandaqa* (Manicheism), was central to the early religious, political and intellectual history of the period of the *Miḥna* (Inquisition), the Graeco-Arabic translation movement and the vizierate of Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik al-Zayyāt; and that in the din of these debates, Neoplatonist psychologies offered valuable grist for the polemical as well as the systematizing mill.

AL-ʿĀMIRĪ'S PARAPHRASE OF THE PROCLEAN *ELEMENTS OF THEOLOGY* – A SEARCH FOR POSSIBLE SOURCES AND PARALLEL TEXTS

Elvira Wakelnig

The transfer of the contents of the Greek "Libraries of the Neoplatonists" into the Arab-Islamic world started on a broader basis in the 9th century[1] under the auspices of al-Kindī (around 801–866). About one century later a Khurasani philosopher, Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-ʿĀmirī (d. 992) was active and still had a strong link to al-Kindī and the Kindian tradition through his master Abū Zayd al-Balḫī (d. 934).

Al-Balḫī spent eight years in the West, especially in the area of Iraq, where he studied with al-Kindī. Returning to his native area near Balḫ, he made the Kindian school known to the East. Unfortunately all his works are lost to us, except his medico-ethical treatise *Maṣāliḥ al-abdān wa-l-anfus*.[2] As for his student al-ʿĀmirī, the situation is better: six, maybe seven[3] of his works are extant. Even a first glance at these writings shows that al-ʿĀmirī had a very good number of Greek sources at his disposal. Thus at least two questions arise: which particular writings did he use? And where did he find them?

The second question was partly answered by E. Rowson,[4] who took a closer look at al-ʿĀmirī's biography and pointed out that at least two of his patrons were well known for their outstanding libraries: Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (d. 970), who was the vizier to the Būyid Rukn al-Dawla in Rayy, and Abū l-Ḥusayn al-ʿUtbī (d. around 982), who was the vizier to the Sāmānid Nūḥ II in Bukhara. The magnificence of the Sāmānid library was described by Ibn Sīnā in the year 997, and

---

[1] All dates in the article are given A.D.

[2] Facsimile edition: Abū Zayd al-Balḫī, *Maṣāliḥ al-abdān wa-l-anfus*, ed. F. Sezgin, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt/Main 1984.

[3] Al-ʿĀmirī's authorship of *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād fī l-sīra al-insānīya – On Happiness and Its Creation in Human Life* can still not be ascertained.

[4] E. Rowson, «An unpublished work by al-ʿĀmirī and the date of the Arabic *De Causis*», *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), p. 193–99, esp. p. 199.

in Ibn al-ʿAmīd's library the philosopher Miskawayh was employed as a librarian.

Having thus sketched out where al-ʿĀmirī might have had access to a large number of books, the next question is which works or which versions of certain works he might have found there. Since al-ʿĀmirī does not mention his sources explicitly, the only way to answer this question is to study his own writings and trace any parallels to or quotations from any possible source text. E. Rowson[5] has already done so for al-ʿĀmirī's *Kitāb al-Amad ʿalā l-abad*.

In this article I will focus on the most Neoplatonic among al-ʿĀmirī's extant works, the *Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya*, the *Book of the Chapters on Metaphysical Topics.*[6] This writing is a rather free paraphrase of Proclus' *Elements of Theology*,[7] but al-ʿĀmirī never mentions Proclus by name[8] or does in any other way indicate that he is paraphrasing a given text. Beside the Proclean text, al-ʿĀmirī's *Kitāb al-Fuṣūl* clearly shows the influence of some other philosophical sources. Among them there are Aristotelian and Stoic[9] ideas, but as they were widespread in the philosophical circles of the Islamic world in the 10th century, it is quite difficult to single out the precise source text from which al-ʿĀmirī might have taken them.

Furthermore, some parallels with regard to the contents can be detected between the *Kitāb al-Fuṣūl* and the extant works of al-Kindī and Isaac Israeli (d. around 955).[10] Parallels to the latter, who was of Kindian allegiance, do not necessarily indicate that al-ʿĀmirī had access to his works. It is also possible that some lost works of al-Kindī might have been the common source to parallel ideas in Isaac Israeli's and al-ʿĀmirī's writings.

[5] E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988 (American Oriental Series 70).

[6] Edition in S. Ḫalīfāt, *Rasāʾil Abī l-Ḥasan al-ʿĀmirī wa-šaḏarātuhū al-falsafīya*, al- Ǧāmiʿa al-urdunnīya, Amman 1988, p. 363–79.

[7] Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Clarendon, Oxford 1963².

[8] Or any other Greek authority (i.e. Aristotle or Alexander of Aphrodisias), in whose name some of the Proclean propositions are preserved within the Arabic tradition.

[9] In my article «Die Körperlichkeit bei al-ʿĀmirī und mögliche Parallelen in der griechischen Philosophie», *Vom Himmelskörper zum Menschenleib*, Chronos, Zürich forthcoming, I have tried to show that especially al-ʿĀmirī's definition of body as having three dimensions and preventing another body from penetrating it has a striking similarity to the Stoic definition.

[10] For a detailed account of parallels between the *Kitāb al-Fuṣūl* and possible sources cf. my *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jhr.*, Brill, Leiden 2006.

The *Kitāb al-Fuṣūl* also shows some influence from the *Theology of Aristotle* and interestingly from the Longer Version of the *Theology* as well.[11]

Regarding the parallels that can be found between the *Kitāb al-Fuṣūl* and the *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ* a definite interpretation is difficult to give. The proclaimed aim of the *Rasāʾil* is to collect all the knowledge available at the time of their composition, in all likelihood the 10th century. Therefore the *Rasāʾil* can be considered a reference work gathering what was the shared philosophical knowledge at that time, but not necessarily the source for that knowledge. So al-ʿĀmirī might have been influenced by the *Rasāʾil*, but it is also possible that he got acquainted with the doctrines presented by the *Iḫwān al-Ṣafāʾ* from somewhere else.

It is thus obvious that al-ʿĀmirī was influenced by a wide variety of philosophical currents popular at his time, but in most cases it is hardly possible to define exactly which works or which version of a work was available to and read by him.

I will now turn to the main source text of the *Kitāb al-Fuṣūl* – Proclus' *Elements of Theology* –, and try to show that in this case it is possible to single out the version that al-ʿĀmirī had at his disposal. It must have been a version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* broader than the one that is known today.

When we list all the extant writings conveying parts of the *Elements of Theology* into Arabic and compare them to al-ʿĀmirī's paraphrase, it becomes clear that none of them could have been his source text:

– *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* ("traditional" and "new" version):
  The best known text among the Arabic *Procliana* is certainly the *Kitāb al-Īḍāḥ fī l-Ḫayr al-maḥḍ*,[12] the *Liber de Causis* of the Latin West. It is a paraphrase of 33 Proclean propositions including thoughts of some further propositions. Its composition is assumed to have taken place within the circle of al-Kindī, but the earliest extant manuscript

[11] As far as it is possible to tell from the few fragments of the Longer Version that Stern published 1961 in his article «Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist», *Oriens* 13–14 (1960–61), p. 58–120.

[12] Editions: O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1882 (repr. Frankfurt/Main 2000), p. 58–118; and ʿA. Badawī, *Al-Aflāṭūnīya al-muḥdaṯa ʿind al-ʿArab*, Wikālat al-Maṭbūʿāt, al-Kuwayt 1977, p. 3–33.

of the text is the Leiden codex (Univ. *Or.* 209) from 1197.[13] In his above-mentioned article, E. Rowson pointed out the striking similarity between the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* and the *Kitāb al-Fuṣūl*. The situation became more complicated since, as another version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* appeared. The text has been recently edited by P. Thillet and S. Oudaimah[14] from a manuscript which traces back to the 14th or 15th century and is preserved in Istanbul (*Ahmed III* 3287, ff. 76r–95v). In this manuscript the text of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* follows a rendering of Miskawayh's *Kitāb al-Fawz al-aṣġar* (ff. 1r–74v), although its presence in the manuscript is not indicated on the front page. Beside the text of Miskawayh, only two titles of Ibn Sīnā (*Risāla fī Māhīyat al-nafs* and *Aḥwāl al-ʿaql*) are mentioned on the front page, but these two Avicennian treatises are in fact missing in the manuscript. The new version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* paraphrases 30 Proclean propositions. Five of them are not contained in the traditional version. The order of the propositions that are rendered in both versions is different in each text. The first eight chapters of al-ʿĀmirī's *Kitāb al-Fuṣūl* are arranged in the same order as the first chapters in the traditional version,[15] and the similarities between these two writings are more striking than the parallels between the new version and the *Kitāb al-Fuṣūl*.[16]

– *Proclus Arabus*:
i.e. 20 Proclean propositions translated into Arabic and attributed to Alexander of Aphrodisias, who is said to have extracted them from Aristotle's *Theologia*. These propositions were edited by G. Endreß[17]

---

[13] The editions of Bardenhewer and Badawī are based on this manuscript only. There are two more manuscripts: Ankara, Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, *Ismail Saib I* 1696, which dates from the 15th century, and Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Hacı Mahmud* 5683, which seems to have been copied from *Ismail Saib I* 1696 alone and is of recent date. Cf. R. Taylor, «Neoplatonic Texts in Turkey: Two manuscripts containing Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān*, Ibn Bājja's *Ittiṣāl al-ʿaql bi-l-insān*, the *Liber de Causis* and an anoymous treatise *On Motion*», *MIDEO* 15 (1982), p. 251–64.

[14] P. Thillet – S. Oudaimah, «Proclus Arabe. Un noveau *Liber de Causis*? Présenté, édité et traduit par P. T. et S. O.», *Bulletin d'Études Orientales* 53–54 (2001–2), p. 293–368.

[15] Except that al-ʿĀmirī skips the proposition that is rendered in ch. 5 of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*.

[16] 17 Proclean propositions (or parts of them) are rendered in all three writings and five other propositions only in the traditional version and the *Kitāb al-Fuṣūl*.

[17] G. Endreß, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden – Beirut 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10).

in 1973. Some twenty years later, F. Zimmermann[18] discovered the Arabic version of two more Proclean propositions (props. 77 and 98), which seem to belong to the corpus of the *Proclus Arabus* as well. Prop. 167 is the only proposition of the corpus that can be found in the *Kitāb al-Fuṣūl* and in both versions of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*, but the textual comparison of the four texts does not bring any interesting results. In addition, there are two Proclean propositions that can be found in the *Proclus Arabus* as well as in the new version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*. Furthermore, the influence of one Proclean proposition (prop. 80) which is rendered in the *Proclus Arabus* might be detected in al-ʿĀmirī's *Kitāb al-Amad.*[19]

– *Risāla fī l-Radd ʿalā man qāla inna l-insāna talāšā wa-fanā baʿda mawtihī*:
The text,[20] which is attributed either to Plato or to al-Fārābī, consists of nine chapters, two of which are based on two Proclean propositions. The rendering of these two propositions is more similar to the parallel passages of the two versions of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* than to those of the *Kitāb al-Fuṣūl*, where one of the two propositions is even completely missing. However, the *Risāla fī l-Radd* might nevertheless have a link to al-ʿĀmirī, because it mentions two people close to him: it attributes a saying to al-ʿĀmirī's patron in Rayy, Ibn al-ʿAmīd, and another one to his master Abū Zayd al-Balḫī, if the correction suggested by Türker (Abū Yazīd to Abū Zayd) is accepted.
– *Kitāb Usṭūḫūsīs al-ṣuġrā*:
It is a short text[21] beginning with the words *qāla abruqlus fī kitābihī al-maʿrūf bi-sṭūḫūsīs al-ṣuġrā*. It might be influenced by the Arabic *Plotiniana* and the Proclean propositions 12 and 13, which are not rendered in any other testimony of the Arabic *Procliana*.
– *Kitāb al-Ḥaraka min al-ṯaqīl li-Arisṭāṭālīs*:
The text, first described by S. Pines,[22] but not yet edited, contains renderings of seven Proclean propositions (props. 15, 19, 20, 41, 59,

[18] F. Zimmermann, «Proclus Arabus Rides Again», *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), p. 9–51.
[19] Cf. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate*, p. 265.
[20] Edition: M. Türker, «Fârâbî'ye atfedilen küçük bir eser. Un petit traité attribué à al-Fārābī», *Araştırma* 3 (1965), p. 1–63.
[21] Edition: Badawī, *Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṯa*, p. 257–8.
[22] S. Pines, «Hitherto unknown Arabic Extracts from Proclus' *Stoicheiōsis Theologikē* and *Stoicheiōsis Physikē*», in *The Collected Works of Shlomo Pines II: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, The Magnes Press – Brill, Jerusalem – Leiden 1986, p. 287–93.

66, 76), mixed with influences from six other propositions (props. 14, 17, 45, 48, 72, 80). Only some of the latter (props. 45, 48, 80) can also be traced in al-ʿĀmirī's paraphrase.[23]

– ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī's Epitome:
  At variance with the above-mentioned texts, the Epitome[24] of ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī (1162–1231) represents a later stage of the reception of Proclus' *Elements of Theology* in Arabic. The text is obviously based on the traditional version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*, only four chapters of which are lacking from ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī's work on the Science of Metaphysics, *Kitāb fī ʿIlm mā baʿda l-ṭabīʿa*. Given that the oldest extant manuscript of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* dates from 1197 – namely, more or less the time of the composition of the Epitome – it is probable that ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī relied on an older version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*. Then his Epitome would give evidence of a more ancient state of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* than the one we know of now. This hypothesis might account for the fact that in one passage the Epitome is closer to al-ʿĀmirī's *Kitāb al-Fuṣūl* than to the traditional version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*.[25]

Let us have a look at the passages in question. Chapter 2 of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*[26] mentions three levels of being and defines each of them according to its relation to eternity (being prior to eternity, with eternity or posterior to eternity). In epitomizing this chapter, ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī[27] also considers time (being with time or in time) and therefore speaks of five levels of being, which is exactly the same number of levels mentioned by al-ʿĀmirī in ch. 2 of his *Kitāb al-Fuṣūl*.[28]

Both ʿAbd al-Laṭīf and al-ʿĀmirī define the first level above eternity as the one that is appropriate to the Absolute First Cause (ʿAbd al-Laṭīf), or the Creator (al-ʿĀmirī). The second one, being with eternity, is the level of the Intellect, or of the Universal Intellect and Universal Forms. However, in the third level a major difference between the two authors occurs: ʿAbd al-Laṭīf speaks of «the first heavenly body» which «is

[23] For a more detailed description of the *Kitāb al-Ḥaraka* cf. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch*, p. 61–66 and for its similarities to the *Kitāb al-Fuṣūl* p. 396.
[24] Edition: Badawī, *Al-Aflāṭūnīya al-muḥdaṯa*, p. 248–53.
[25] In the new version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* a parallel to the passage in question cannot be found at all.
[26] Badawī, *Al-Aflāṭūnīya al-muḥdaṯa*, p. 4.17–5.1.
[27] Badawī, *Al-Aflāṭūnīya al-muḥdaṯa*, p. 248.14–17.
[28] Ḫalīfāt, *Rasāʾil Abī l-Ḥasan al-ʿĀmirī*, p. 364.2–13.

with time in one respect and a cause of it in another respect, and so [in the latter respect] it is with eternity».[29] Al-ʿĀmirī, in turn, defines the third level as being «posterior to eternity and prior to time»[30] and assigns to it the Universal Soul and the «Regular Sphere or the Sphere of spheres». Concerning the definition of the fourth and fifth level, the two authors agree with each other: the fourth level is that of those beings which are with time, the fifth one is that of those beings which are posterior to time. With regard to the beings belonging to these levels, however, the authors differ slightly. ʿAbd al-Laṭīf limits himself to explain that «those whose existence is not through motion are with time and not in it», whereas «the beings...whose existence...is through motion follow...time». Al-ʿĀmirī is more accurate in placing «the circling spheres and the primary bodies» on the fourth level and «all that is generated from the four elements» on the fifth one; however, the two statements are compatible.

Therefore, the main difference between the two passages occurs on the third level. Apart from ʿAbd al-Laṭīf's «first heavenly body» that might correspond to al-ʿĀmirī's «Regular sphere or the Sphere of spheres», even the definition of the third level by both authors differ. ʿAbd al-Laṭīf's expression «being with time in one respect and a cause of it in another respect, and so it is with eternity (ed. Badawī, p. 248.15–16: *maʿa l-zamāni min waǧhin, wa-ʿillatun lahū min waǧhin, wa-ḥīnaʾiḏin yakūnu maʿa l-dahri*)» is quite astonishing, whereas al-ʿĀmirī's wording «being posterior to eternity and prior to time (ed. Ḫalīfāt, p. 364.3–4: *baʿda l-dahri wa-qabla l-zamāni*)» is fitting perfectly well with the expressions used by both authors for defining the other four levels. Therefore the question arises from where ʿAbd al-Laṭīf might have taken his unusual definition. He cannot have taken it from his assumed source text, namely, Chapter 2 of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*, as there the definition of the third (and last) level is nearly the same as in al-ʿĀmirī (ed. Badawī, p. 4.17–5.1: *baʿda l-dahri wa-fawqa l-zamāni*). However, the expression gives a clear Proclean ring (cf. prop. 106, prop. 107, ed. Dodds, p. 94.32: τὸ πῇ μὲν αἰώνιον, πῇ δὲ ἔγχρονον, and prop. 191), but it is difficult to say from which Arabic rendering ʿAbd al-Laṭīf took it. Proclus'

---

[29] Translation by R. Taylor, «ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Epitome of the *Kalām fī Maḥḍ al-Khayr* (*Liber de causis*), in M. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, SUNY Press, Albany 1984, p. 239.

[30] Translation of ch. 2 of the *Kitāb al-Fuṣūl* by Rowson, «An Unpublished Work», p. 195f.

prop. 106 claims the necessary existence of something «intermediate between that which is wholly eternal (viz. in respect both of existence and of activity) and that which has its existence in time» (transl. Dodds, p. 95); prop. 107 states that this intermediate is «at once a Being and a coming-to-be» (transl. Dodds, p. 95). Both propositions are at least partly rendered in the traditional version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* in ch. 30 and ch. 31, in the new version, ch. 15 and ch. 16, and in the *Kitāb al-Fuṣūl*, ch. 19. In all these passages, however, the Arabic expressions in question are different from ʿAbd al-Laṭīf's wording in ch. 2 of the epitome,[31] because all of them mention the two aspects – existence and activity – singled out by Proclus (cf. ed. Badawī, p. 30.10–11 and ed. Thillet-Oudaimah, p. 335.10–11:... *allaḏī ǧawharuhū min ḥayyizi l-dahri wa-fiʿluhū min ḥayyizi l-zamāni*).

The *Kitāb al-Fuṣūl* ch. 19 contains not only the paraphrasing of the Proclean props. 106 and 107, but also prop. 191 – as I will show later –, and in this paraphrase we find the most similar wording with respect to ʿAbd al-Laṭīf's expression (ed. Ḫalīfāt, p. 377.6–7: *al-nafsu min ǧihati takawwunihā wāqiʿatun taḥta l-zamāni wa-min ǧihati takāmulihā bi-l-ʿaqli wāqiʿatun taḥta l-dahri*). Apart from this vague similarity of the expressions, there is a striking difference in doctrine: in prop. 191 Proclus resumes props. 106 and 107 and explains what the «intermediate being» mentioned in these two propositions is meant to be: the soul. Al-ʿĀmirī applies the quoted expression to the soul, as Proclus does, whereas ʿAbd al-Laṭīf applies it to the first heavenly body and completely skips the soul from his listing of the five levels of being. His application of the Proclean term is therefore absolutely un-Proclean, as for Proclus the heaven (οὐρανός) is on the level of that being which is perpetually with time,[32] namely ʿAbd al-Laṭīf's fourth level.

The same un-Proclean interpretation appears in the new version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*, ch. 15, where, in paraphrasing Proclus' prop. 106, intellect and soul are said to be wholly eternal, whereas the heavenly bodies fall under time in respect of their activity, but not in respect of their substance. The parallel chapter of the traditional version, ch. 30, follows Proclus' prop. 106 more closely and therefore

[31] Epitomizing ch. 30 and 31 of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* (traditional version) ʿAbd al-Laṭīf uses the same expressions as in his *Textvorlage*.

[32] Cf. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, p. 229.

does not give any indication of what the «intermediate being» might be which is eternal in one respect and within time in another.

This un-Proclean interpretation of prop. 106 also seems to have left some traces in the *Kitāb al-Fuṣūl*, ch. 19, to which I turn now. First, I want to show that at the beginning of ch. 19 al-ʿĀmirī is clearly influenced by prop. 191 or 192, which do not appear in any other writing of the Arabic *Procliana*. The relevant passage in the *Kitāb al-Fuṣūl* reads as follows (ed. Ḫalīfāt, p. 377.6–13):

> al-nafsu min ǧihati takawwunihā wāqiʿatun taḥta l-zamāni; wa-min ǧihati takāmulihā bi-l-ʿaqli wāqiʿatun taḥta l-dahri. fa-hiya i̱dan wāqiʿatun taḥta l-dahri wa-taḥta l-zamāni maʿan. wa-li-hā̱dā mā wuṣifat bi-l-ḫalqi dūna l-ibdāʿi. fa-daymūmatuhā i̱dan hiya min ʿalāʾiqi kamālihā aʿnī l-ʿaqla. ka-mā anna daymūmata l-ʿaqli [hiya] min ǧihati taǧarrudihī li-l-ittiṣāli bi-̱dāti mubdiʿihi l-ḥaqqi. wa-li-hā̱dā mā wuǧidat afʿāluhā immā – bi-ḥasabi l-ṣudūri ʿan ̱dātihā – wāqiʿatan fī ḥayyizi l-zamāni, wa-immā – bi-ḥasabi maṣīrihā ǧawāmiʿa kullīyatan – wāqiʿatan fī ḥayyizi l-dahri; bal li-hā̱dā mā qīla inna ǧawharahā bi-wasāṭati l-ʿaqli mutaʿalliqun bi-l-dahri, wa-inna afʿālahā l-ṣādirata ʿanhā bi-l-̱dāti mutaʿalliqatun bi-l-zamāni; bal li-hā̱dā mā qīla innahā baʿda l-dahri, wa-qabla l-zamāni.

> In respect of its genesis the soul falls under time and in respect of its perfection it falls under eternity. Then it falls under eternity and under time simultaneously. Therefore it is described by the (rank of) creation below the (rank) of *creatio ex nihilo*. Then its perpetuity is consequently in relation to its completeness, that is the intellect; likewise the intellect's perpetuity is – in respect of its absoluteness – connected to the true essence of its Creator. Therefore its [the soul's] activities fall either within the range of time – according to their origin in its essence – or within the range of eternity – according to their becoming general universals. For this reason it is rather said that its substance is connected to eternity by the medium of intellect, and its activities which originate in it are connected to time by its essence. Therefore it is rather said that it is after eternity and before time.

So far we have only found an un-Proclean interpretation of the «intermediate between that which is wholly eternal and that which has its existence in time». However, it seems quite unlikely that al-ʿĀmirī would have written the above-quoted passage without having had access to the genuine Proclean interpretation. He only diverges from Proclus' doctrine in so far as he keeps the possibility that the activities of the soul might – in one respect – also be eternal. In doing this al-ʿĀmirī comes close to the interpretation of the new version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*, which places the soul on the same level of intellect, that is on

the level of what is wholly eternal. Therefore it seems probable that al-ʿĀmirī knew both interpretations and tried to combine them. Had he not had a strong evidence of Proclus' interpretation, it would have been much easier for him to ignore it. For this reason I think that he must have had some Arabic rendering of at least one of the following Proclean propositions:

> Prop. 191 (ed. Dodds, p. 168.6–10)
> .... λείπεται ἄρα πῇ μὲν αἰώνιον εἶναι ψυχὴν πᾶσαν, πῇ δὲ χρόνου μετέχουσαν. ἢ οὖν κατ' οὐσίαν αἰώνιός ἐστι, κατ' ἐνέργειαν δὲ χρόνου μέτοχος· ἢ ἔμπαλιν. ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον. πᾶσα ἄρα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔλαχε, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον.
>
> .... Accordingly it remains that every soul must be eternal in one regard and participate time in the other. Either, then, it is eternal in respect of its existence and participates time in respect of its activity, or the reverse. But the latter is impossible. Therefore every participated soul is endowed with an eternal existence but a temporal activity (transl. Dodds, p. 169);

or

> Prop. 192 (ed. Dodds, p. 168.11–12)
> Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τῶν τε ἀεὶ ὄντων ἐστὶ καὶ πρώτη τῶν γενητῶν.
>
> Every participated soul is of the order of things which perpetually are and is also the first of the things of process (transl. Dodds, p. 169).

Later on in ch. 19 al-ʿĀmirī resumes the un-Proclean interpretation of the «intermediate being» and places the heavenly bodies, in case they have reached perfection, on the level of the Proclean soul (ed. Ḫalīfāt, p. 377.19–20):

> fa-ammā l-ǧawāhiru llatī tūǧadu daymūmatuhā zamānīyatan – aʿnī l-tasḫīrīyata – ka-l-aǧrāmi l-ʿulwīyati fa-inna kamālahā hiya l-ṣuwaru llatī tūǧadu bi-d̲awātihā fī ḥayyizi l-dahri wa-bi-afʿālihā fī ḥayyizi l-zamāni. wa-d̲ālika anna ṭabīʿatahā mā kānat li-tuʾt̲ira l-ḥarakata l-dāʾimata law lā maʿrifatahā bi-išrāqi l-nafsi ʿalayhā, [wa-]anna l-fiʿla ašrafu mina l-lā-fiʿli.
>
> The perfection of the substances the perpetuity of which is with time – i.e. the subjugated –, e.g. the heavenly bodies, are the forms which are by their essence within the range of eternity and by their activities within the range of time. Their nature would not prefer perpetual motion, if their knowledge did not reach them by the emanation of the soul. Activity is nobler than non-activity.

I hope to have thus shown that it is quite probable that al-ʿĀmirī knew some kind of paraphrase of the Proclean prop. 191 and/or 192 that

allowed him to present two different interpretations of the Proclean «intermediate being» in ch. 19 of his *Kitāb al-Fuṣūl*.

I think this probability is further strengthened if one takes into consideration ch. 13 of al-ʿĀmirī's paraphrase. This chapter seems to be influenced by Proclus' propositions 190, 193 and/or 197, of which no Arabic version has been detected so far. The fact that all the Proclean propositions which seem to have been preserved only in the *Kitāb al-Fuṣūl* (props. 190–3 and 197) are positioned very near to each other in the *Elements of Theology*, makes it even more likely that this whole part of the *Elements* was also rendered into Arabic.

In props. 190 and 197 Proclus explains that the triad being-life-intellect is somehow present in the soul. This is exactly the same doctrine that we find in ch. 13 of the *Kitāb al-Fuṣūl* (ed. Ḫalīfāt, p. 373.4–9):[33]

> (a) ṯumma iḏā kānat al-nafsu ḏāta wuǧūdin wa-ḏāta ʿaqlin wa-ḏāta ḥayātin
> (b) fa-l-maʿānī l-ṯalāṯatu iḏan takūnu muṯbatan ʿinda ǧawhari l-ʿaqli. fa-l-maʿānī l-ṯalāṯatu hiya tatimmatu ǧawhari l-nafsi, fa-l-nafsu iḏan takūnu muṯbatan ʿinda l-ʿaqli.
> (c) wa-qad qulnā inna l-ʿaqla mawǧūdun fī ḏāti l-nafsi iḏ huwa aḥadu maʿānihi l-ṯalāṯati fa-huwa iḏan mawǧūdun fīhā. ṯumma hiya mawǧūdatun fīhi illā anna ǧihatay l-wuǧūdi yaḫtalifāni. wa-ka-mā anna l-maḥsūsa l-wāḥida – fī l-ḥālati l-wāḥidati – qad yaṣiḥḥu wuǧūduhū fī l-ǧismi, wa-yaṣiḥḥu wuǧūduhū fī l-nafsi ʿalā ḫtilāfi l-ǧihatayni ka-ḏālika l-ḥālu fī l-ʿaqli wa-l-nafsi.

> (a) If the soul has being, intellect and life,
> (b) then the three concepts are established with the intellect's substance. Then the three concepts are the completion of the soul's substance and the soul is established with the intellect.
> (c) We say that the intellect is existing in the essence of the soul, as it is one of its three concepts and it is consequently existing in it. Then it [the soul] is existing in it, yet the two aspects of being differ. Likewise the being of a single perceptible – in a single condition – is true in the body and in the soul, but in different aspects. Thus is the case concerning intellect and soul.

As for part (a), cf. Prop. 190 (ed. Dodds, p. 166.11–15):

> .... εἰ δὲ μὴ ταῦτα μόνον ἐστὶν ἡ ψυχή, οὐσία αὐθυπόστατος καὶ ζωὴ αὐτόζως καὶ γνῶσις ἑαυτῆς γνωστική, καὶ χωριστὴ κατὰ πάντα ταῦτα

---

[33] And maybe in the *Kitāb al-Amad*: cf. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate*, p. 301.

σωμάτων, ἀλλὰ καὶ μετέχον ζωῆς, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ οὐσίας μετέχον, μετέχει δὲ καὶ γνώσεως ἀπ' ἄλλων αἰτίων, δῆλον δὴ ὅτι καταδεεστέρα τῶν ἀμερίστων ἐστίν.

.... But on the other hand, if besides being these things, a self-constituted substance, a self-animated life, a self-cognitive knowledge, and on all these grounds separable from bodies, the soul be also something which has life, and consequently being, by participation, and knowledge too by participation of causes distinct from itself, it will then plainly be inferior to the indivisible principles (transl. Dodds, p. 167).

Cf. also Prop. 197 (ed. Dodds, p. 172.1–4):

Πᾶσα ψυχὴ οὐσία ἐστὶ ζωτικὴ καὶ γνωστική, καὶ ζωὴ οὐσιώδης καὶ γνωστική, καὶ γνῶσις ὡς οὐσία καὶ ζωή· καὶ ἅμα ἐν αὐτῇ πάντα, τὸ οὐσιῶδες, τὸ ζωτικόν, τὸ γνωστικόν, καὶ πάντα ἐν πᾶσι καὶ χωρὶς ἕκαστον.

Every soul is a vital and cognitive substance, a substantial and cognitive principle of life, and a principle of knowledge as being a substance and a life-principle; and all these characters coexist in it, the substantial, the vital and the cognitive, all in all and each severally. (transl. Dodds, p. 173).

As for part (b), cf. Prop. 193 (ed. Dodds, p. 168.20 and 24):

Πᾶσα ψυχὴ προσεχῶς ἀπὸ νοῦ ὑφέστηκεν.
...εἰ δὲ προσεχῶς ὑπὸ νοῦ τελειοῦται...

Every soul takes its proximate origin from an intelligence.
...And if the proximate source of its perfection is an intelligence... (transl. Dodds, p. 169).

Contrary to al-ʿĀmirī's account of the Proclean triad, which seems to have been taken from Props. 190, 193 and/or 197, the two versions of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* describe the triad according to Props. 102 (in ch. 17 and 24 respectively) and 103 (in ch. 11 and 19 respectively), which do not mention the soul. The only parallel between the two writings and al-ʿĀmirī's paraphrase is the context in which the triad is dealt with: next to the presentation of the paraphrasing of props. 167 and 168 (*Kitāb al-Fuṣūl* ch. 13, first part [p. 372.22–373.3]; *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* ch. 12 [traditional version] and ch. 18 [new version]).

The similar positioning of the Proclean triad within all the three paraphrases might be explained by the hypothesis that in an original broader version – broader than any of the three mentioned –, Proclus' props. 102, 103, 190 and/or 197 were rendered together because of their similarity in contents. Afterwards different versions adopted only parts of the original rendering of the Proclean triad, but kept the

context of presenting it – next to the presentation of the intellect and its intellection of props. 167 and 168.

Apart from the Proclean propositions traces of which have so far only been found in the *Kitāb al-Fuṣūl*, there are passages in which the Arabic paraphrase of the *Kitāb al-Fuṣūl* is closer to the Greek original than the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* (both versions).

As a result we have to find a possible explanation for the following facts:

– The most striking similarities – in the textual arrangement as well as in contents – appear between the *Kitāb al-Fuṣūl* and the traditional version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*.
– In some parallel passages of the *Kitāb al-Fuṣūl* and of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*, esp. the traditional version, the wording of al-ʿĀmirī's paraphrase is closer to the Greek original.
– Some Proclean propositions (190–3 and 197) have – until today – only been detected in the *Kitāb al-Fuṣūl*.
– There is one parallel passage between the *Kitāb al-Fuṣūl* and ʿAbd al-Laṭīf's Epitome that is not found in any other writing of the Arabic *Procliana*.

A possible and, so it seems to me, the simplest solution would be to assume that the original version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* – the "Ur-*Liber de Causis*", as I called it elsewhere,[34] was broader and more extended than the versions we know nowadays. In the 300 years between the assumed date of composition and the oldest extant manuscript the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* underwent some changes and suffered omissions. Only one hundred years after the assumed date of composition, al-ʿĀmirī had the original version at his disposal – or at least a version closer to the original one than the version we have today. Therefore, al-ʿĀmirī's paraphrase is an important textual evidence for the reconstruction of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ*. It also gives us insight into the stocks of the "Libraries of the Neoplatonists" of his time, that is to say which version of the *Kitāb al-Ḫayr al-maḥḍ* was available in these libraries.

[34] Cf. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch*.

DIE KATEGORIE DER RELATION IN DER GRIECHISCHEN UND ARABISCHEN ARISTOTELES-KOMMENTIERUNG

Cleophea Ferrari

« Viele Gelehrte haben sich zahlreiche Gedanken zur Kategorienschrift des Aristoteles gemacht, nicht nur weil sie den Anfang der gesamten Philosophie bildet, sondern auch, weil wir darin etwas über die erste Ursache lernen können ».[1] Der Satz, mit dem Simplicius seinen Kommentar zu den *Kategorien* beginnen lässt, hat in mehrfacher Hinsicht seine Gültigkeit bewahrt: Nicht nur hat sich die Kategorienschrift über Jahrhunderte hinweg auf dem ersten Platz im *curriculum studiorum* behaupten können. Darüber hinaus haben sich zahlreiche Kommentatoren in verschiedenen Sprachen zu diesem Werk geäussert, was sich im imposanten Erbe der westlichen und östlichen Lehrtradition niederschlägt. Die Kommentatoren kämpften oft nicht alleine um die Interpretation des kurzen, aber schwierigen Werkes, sondern sie kannten ihre Vorgänger, griffen auf sie zurück und versuchten, sie zu überbieten. Ihre Analyse bietet dementsprechend die Möglichkeit, die Frage nach der Bedeutung und dem Wandel der Tradition zu stellen.

Das Kapitel der Kategorienschrift über die Relation hat den Kommentatoren ein besonders hohes Mass an Gedankenarbeit abgefordert. Es bietet sich deswegen als geeignetes Objekt zum Studium der komparatistischen Aristoteles-Kommentierung über mehrere Jahrhunderte hinweg. Nicht zu übersehen ist dabei, dass die griechischen Kommentatoren die Grundlagen gelegt und auch die Grundfragen gestellt haben, an denen die späteren Autoren nicht vorbeikamen. Wie sehr die Griechen die arabische Kommentierung bestimmt haben, zeigen etwa die Werke von Al-Fārābī (gest. 950), Ibn Sīnā (gest. 1037), Ibn aṭ-Ṭayyib (gest. 1043) und Ibn Rušd (gest. 1198). Sie haben alle die *Kategorien* kommentiert und sich mit den Problemen der Relation befasst.

Abū l-Farağ ʿAbdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib, der im Vergleich zu den anderen genannten Autoren weit weniger bekannt geworden ist, gebührt

[1] Simplicii *In Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. C. Kalbfleisch, Reimer, Berlin 1907 (*CAG* VIII), S. 1.3–7.

ein Platz in der Reihe dieser illustren Namen, weil er mit seinem Kommentar zu den *Kategorien* eine prominente Stellung in der arabischen Tradition einnimmt. Sein Text scheint alle Kennzeichen eines Gefässes zur Konservierung der spätantiken griechischen Kommentartradition zu Aristoteles aufzuweisen. Die äusseren Merkmale entsprechen dabei auf frappante Weise denjenigen, welche die griechischen Kommentare, besonders die aus der Schule Olympiodors, auszeichnen. Besonders viele Gemeinsamkeiten teilt er mit dem Kommentar von Elias (David).[2] Jedoch unterscheidet sich dieser von dem arabischen Kommentar in einem Masse, das eine direkte und ausschliessliche Zurückführung darauf verbietet. Hinzu kommt, dass auch zahlreiche Gemeinsamkeiten mit den andern griechischen Kategorienkommentaren zu finden sind. Das Bild wird vervollständigt durch die eigenständigen Ergänzungen des arabischen Autors. Die Frage nach Tradition und Innovation stellt sich daher beim Kategorienkommentar des Ibn aṭ-Ṭayyib besonders dringend, vor allem im Hinblick auf seine Stellung als letzten Zeugen der spätantiken griechischen Aristoteles-Kommentierung in Bagdad um das Jahr 1000. Auch die anderen arabischen Autoren führten die griechische Tradition fort, aber auf andere Weise, denn sie lehnen sich weder formal noch inhaltlich eng an das Vorbild an.

Mit seinem Vorgehen wird Ibn aṭ-Ṭayyib nicht nur zu einem Konservator des aristotelischen Textes, sondern er überliefert auch die Kommentartradition dazu. Diese dient dem arabischen Autor als Grundlage für seine eigenen Ausführungen, wobei Ibn aṭ-Ṭayyib nicht immer zuverlässig zitiert und mancherorts seine Quellen nicht angibt. Trotzdem lässt sich aus der Gestaltung und der Argumentation die Nähe zur Schule Olympiodors erkennen. Wie ausgeprägt Ibn aṭ-Ṭayyib der Erbe der griechischen Kommentartradition ist, lässt sich im Vergleich zu seinen Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern sehen.

Das Kapitel der Kategorienschrift über die Relation hat eine Sonderstellung im Text, da Aristoteles es wenig klar strukturiert zu haben scheint. Er sucht selbst nach der richtigen Beschreibung der Relation oder besser: der Relativa. Deshalb wird die anfangs gegebene Definition der Relation mitten im Kapitel verworfen und nach einer neuen, passenderen gesucht.[3] Diese Komplikation hat jedoch sowohl bei den

---

[2] Zum Problem der Zuschreibung des Kategorienkommentars an Elias verweise ich nur auf: R. Goulet, Art. «Elias», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, CNRS Éditions, Paris 2000, S. 57–66.

[3] Aristot., *Cat.*, 8 a 28 ff. Aus der Literatur zur Relation bei Aristoteles nenne ich

griechischen Kommentatoren als auch bei Ibn aṭ-Ṭayyib den Willen zur Strukturierung verstärkt. So setzten sie mit Ausnahme von Simplicius[4] der Behandlung der Relation eine Art Einführung voran und legten die Fragestellungen fest, unter welchen dieses schwierige Kapitel zu studieren wäre. Unter den griechischen Kommentatoren sind es Ammonios, Philoponos, Olympiodor und Elias (David), welche die Liste abarbeiten, und Elias (David) rechtfertigt den Fragenkatalog sogar.[5]

Die fünf κεφάλαια, unter welche die genannten Autoren ihre Abhandlung der Relation stellen, betreffen die τάξις, εἴδη, ὑπόστασις, διδασκαλία, ἐπιγραφή, also die Stellung der Relation in der Reihenfolge der Kategorien, die Arten der Relation, ihre Natur, ihre Darstellung und ihre Bezeichnung. Die Reihenfolge, in der diese Punkte in den verschiedenen Kommentaren abgehandelt werden, variiert. Diejenige von Ibn aṭ-Ṭayyib stimmt mit der Reihenfolge bei Elias zusammen, allerdings schiebt der arabische Kommentator noch drei eigene Punkte ein, und kommt damit auf acht. Seine Zusätze bestehen aus einer Einteilung (*qisma*) der Relativa im Hinblick darauf, wie sie ausgedrückt werden, aus einer Begriffsbestimmung (*maqūla*) und einer Untersuchung darüber, warum die Relation nur von ihren Bezugspunkten her beschrieben wird.[6]

Die τάξις, also die Reihenfolge der Kategorienbegriffe, wird bei allen Kommentatoren als erstes behandelt. Sie bietet im Falle der Relation auch ein besonderes Problem: Aristoteles folgt nämlich in seiner Aufzählung der Begriffe in 1b25 einer anderen Reihenfolge als in der Behandlung der einzelnen Kategorien. Dies bietet Anlass für die Frage nach dem Grund der Inkonsequenz. Zumeist werden Aristoteles

nur: D. Sedley, «Relatività aristoteliche», *Dianoia. Annali di storia della filosofia*, 2 (1997), S. 11–25; F. Caujolle-Zaslawsky, «Les relatifs dans les *Catégories*», in P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris 1980 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 50), S. 167–195.

[4] Simplicius, *In Cat.*, S. 155, 30 ff. Zur Behandlungder Relation bei Simplicius siehe C. Luna, «La relation chez Simplicius», in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du colloque international de Paris (25 sept.–1[er] oct. 1985), de Gruyter, Berlin-New York 1987 (Peripatoi, 15), S. 113–47.

[5] Siehe Elias *In Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. A. Busse, Berlin 1900 (*CAG* XVIII), S. 200.35 ff.; Ammonii *In Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. A. Busse, Berlin 1895 (*CAG* IV), S. 66.5 ff.; Philoponi *In Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. A. Busse, Berlin 1989 (*CAG* XIII, 1), S. 102.10 ff.; Olympiodori *In Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. A. Busse, Berlin 1902 (*CAG* XII, 1), S. 96.35.

[6] Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb al-Maqūlāt*, ed. C. Ferrari, *Der Kategorienkommentar von Abū l-Farağ ʿAbdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib*, Brill, Leiden 2006 (Aristoteles Semitico-Latinus, 19), S. 251–300.

von den Kommentatoren pädagogische Absichten zugesprochen, und es werden verschiedene Argumente herangezogen, um darzustellen, dass die Reihenfolge zwingend sei für die Klarheit der Erläuterungen von Quantität, Relation und Qualität.[7] Auch Ibn aṭ-Ṭayyib schliesst sich der Meinung an, dass der Wechsel der Reihenfolge aus pädadogischer Absicht geschehe.[8] Die Argumente, die bei der Behandlung einer Fragestellung vorkommen, werden bei Olympiodor, Elias und Ibn aṭ-Ṭayyib immer gezählt: «es gibt vier Beweise dafür, dass etwas sich so und so verhält».[9] Der arabische Autor steigert dieses Verfahren insofern, als er auch noch die Aporien, die er jeweils nach der Einführung aufzählt, durchzählt.[10] Dies wiederum ist eine Eigenart, die die griechischen Kommentare nicht kennen, denn sie behandeln die Aporien im laufenden Text.

Für die Stellung der Relation an zweiter Stelle in der Behandlung der Kategorien bringt Ibn aṭ-Ṭayyib fünf Argumente vor, während seine griechischen Vorbilder höchstens deren vier nennen.[11] Die Argumente des arabischen Autors stellen eine Mischung dar aus denjenigen der griechischen Kommentatoren. So übernimmt Ibn aṭ-Ṭayyib einen Teil der Argumentation von Olympiodor und Elias, er fügt aber auch noch Eigenes hinzu, in diesem Falle die Aussage, dass der Unterschied zwischen Relation und Qualität deutlich gemacht werden müsse.

Nach der Behandlung der τάξις ergänzt Ibn aṭ-Ṭayyib zu seinen griechischen Vorbildern einen Abschnitt über die verschiedenen Teile der Relation (*qisma*).[12] Darin erläutert er, dass es mehrere Weisen von Relativa gibt. Ibn aṭ-Ṭayyib stellt fest, dass die Relativa in zwei Gruppen einzuteilen sind, wobei die einen durch eine grammatische Verbindung (*ḥarf al-waṣl*) gekennzeichnet werden. Als Beispiel dafür gibt er den Satz «der Vater ist der Vater des Sohnes» an. Die andere Gruppe von Relativa wird durch die Bedeutung der sie bezeichnenden Wörter

---

[7] Eines der wiederkehrenden Argumente lautet, dass die Relation schon bei der Erläuterung des Quantitativen vorkomme und deshalb gleich anschliessend behandelt werden müsse. Vgl. Elias, *In Cat.*, S. 201.30 ff.; Philoponus, *In Cat.*, S. 102.22 ff.; Olympiodor, *In Cat.*, S. 97.13 ff.; Ammonius, *In Cat.*, S. 66.10.

[8] Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb al-Maqūlāt*, S. 251, vgl. Anm. 6.

[9] Beispiele dafür finden sich etwa in Olymp. *In Cat.*, S. 97.12 ff.; Elias *In Cat.*, S. 201.29 ff.

[10] Siehe zum Beispiel Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb al-Maqūlāt*, S. 251–300, bes. S. 257–258.

[11] Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb al-Maqūlāt*, S. 251; von den griechischen Autoren etwa Olymp. *In Cat.*, S. 97.12 ff.

[12] Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb al-Maqūlāt*, S. 251.

bestimmt. Die Einteilung, die für die Wörter gelte, sei nämlich auch für die Relativa massgeblich: Deshalb basieren die Relativa zum einen auf Homonymie und zum anderen auf Heteronymie. Das Beispiel dafür ist das «Kleinere und Grössere». Hier spricht Ibn aṭ-Ṭayyib von Homonymie und Heteronymie, obwohl es eigentlich um die Relation des «gleich und ungleich» geht. Diese Erklärung hat der arabische Autor gemeinsam mit Philoponos, der die Relativa ebenfalls auf Homo- und Heteronymie zurückführt.[13] Elias dagegen stellt ausdrücklich fest, dass die Relativa nicht aufgrund der Homonymie bestehen.[14]

Bei der Aufzählung der εἴδη, also der Arten von Relativa hingegen, steht man wieder vor einer völligen Übereinstimmung zwischen dem arabischen Kommentar und denjenigen von Olympiodor und Elias.[15]

Noch zweimal wird Ibn aṭ-Ṭayyib einen eigenen Abschnitt einfügen, um den Stoff in all seinen Bestandteilen mit System zu präsentieren. Beide Male steht er mit diesem Ansinnen ohne griechisches Vorbild da. Es geht ihm dabei darum, den Begriff der Relation ganz genau zu erläutern, zu sagen, wo sie vorkommt, und darauf hinzuweisen, dass Relation und Relatives nicht dasselbe sind.[16]

Im sich daran anschliessenden Abschnitt widmet sich der arabische Autor der Frage, was der Unterschied zwischen Relation und Relativum sei. Dieser bestehe darin, dass die Relativa die Dinge seien, welche im Hinblick aufeinander gleich oder ungleich sind. Die Relation dagegen sei der Vergleich (*muqāyasa*), den der Verstand mit den Dingen anstellt. Das Relative sei zum einen der Name, der die gattungsartige Verbindung zwischen den Dingen bezeichnet, zum anderen bezeichne er die Dinge, die relativ sind.[17]

Die Beispiele dieser Fragestellungen zeigen, dass es das Ziel Ibn aṭ-Ṭayyibs ist, alle Aspekte und Probleme der Kategorienschrift auf das Genaueste auszuleuchten. Oft genug, aber nicht immer handelt es sich dabei um Fragen, die schon in der griechischen Kommentartradition auftauchen und dort immer weitergegeben und diskutiert werden. Gelegentlich werden im arabischen Kommentar auch Fragen aufgeworfen, die nicht in den griechischen Texten behandelt wurden. Ein Beispiel

[13] Siehe Philop. *In Cat.*, S. 105.1.
[14] Siehe Elias *In Cat.*, S. 202.34.
[15] Vgl. Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb al-Maqūlāt*, S. 252; Olymp. *In Cat.*, S. 99.21 ff.; Elias *In Cat.*, S. 202.11 ff.
[16] Siehe Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb al-Maqūlāt*, S. 255.
[17] Siehe Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb al-Maqūlāt*, S. 255.

dafür ist die Behandlung der διδασκαλία, die bei fast allen Kommentatoren (die Ausnahme bildet einmal mehr Simplicius) schematisch in drei Teile gegliedert ist, nämlich die später verworfene Definition des Relativen, die absurden Konsequenzen dieser Definition und schliesslich die zweite, verbesserte Version.[18] Die διδασκαλία erhält in den Kommentaren ein eigenes Kapitel, weil der Abschnitt über die Relation in der Kategorienschrift eine besondere Schwierigkeit bietet: Aristoteles setzt wie erwähnt zweimal an, um die Relation zu definieren. Er stellt in 7 a 15 die anfangs gegebene Definition in Frage und verwirft sie in 8 a 32, um eine neue zu wagen.

Ibn aṭ-Ṭayyib übernimmt jedoch nicht diese Unterteilung in drei Abschnitte, sondern stellt nur fest, dass es zwei Definitionen gebe, von denen die eine, verworfene, platonisch sei. Die zweite Definition wird von ihm auch sozusagen kommentarlos hingenommen. Ebensowenig macht sich der arabische Autor Gedanken darüber, weswegen die Relation als einzige der Kategorienschrift zweimal definiert werden muss. Dies im Unterschied zu den griechischen Kommentaren, die dieses Vorgehen zu erklären versuchen.

Als Ergebnis dieser skizzenhaften Gegenüberstellung des arabischen und der griechischen Kommentare an einem speziellen Punkt tritt vor allem die Übergangszone zwischen dem reinen Rezipieren und dem Ergänzen der griechischen Kommentartradition zutage. Die Art der Ergänzungen durch Ibn aṭ-Ṭayyib, nämlich die Neuordnung und das systematische Auffächern von zusätzlichen Fragestellungen und Einteilungsarten, zieht sich durch den gesamten Kommentar hin und macht ihn zu einem sehr umfangreichen Werk. Dabei werden die Probleme, die sich dem Leser stellen, jedoch keineswegs immmer aus dem Weg geräumt, ebensowenig übrigens wie bei den griechischen Vorbildern. So bleibt auch im Kapitel über die Relation das Unbehagen bestehen, das in der Definition derselben aus der Bezugnahme des Aristoteles auf die Grammatik, unter Vernachlässigung der ontologischen Dimension, entsteht. Auf die Definition der Relation der *Metaphysik* (Δ 15) geht keiner der genannten Kommentatoren ein.

Dieses Problem scheint auch in den anderen, hier herangezogenen arabischen Kommentaren keine Rolle zu spielen, obschon sie sich unterschiedlich stark von den griechischen Kommentaren und auch von demjenigen von Ibn aṭ-Ṭayyib entfernen.

---

[18] Siehe Olymp. *In Cat.*, S. 97.38 ff.; Elias *In Cat.*, S. 205.17 ff.; Philop. *In Cat.*, S. 105.12; Ammon. *In Cat.*, S. 67.11.

Al-Fārābī zum Beispiel verzichtet in seiner Paraphrase der *Kategorien* ganz auf eine Einteilung des Stoffes, kommt also ohne Unterkapitel oder κεφάλαια aus, geht deshalb zum Beispiel nicht auf die Frage der τάξις ein und äussert sich auch nicht zum Problem der beiden verschiedenen Definitionen von Relation.[19] Sein Augenmerk ist vor allem auf die Sicht der Relation auf dem Hintergrund der Grammatik gerichtet und berücksichtigt keine andere Definition. So stellt er gleich am Anfang fest, dass zur Relation der Gebrauch der entsprechenden Präpositionen gehört, nämlich «von» (*min*), «zu» (*ilā*), «mit» (*maʿa*) und dergleichen. Wie generell für Fārābīs Paraphrase der *Kategorien*, ist auch im Kapitel über die Relation festzustelllen, dass sich der Autor inhaltlich an die Vorgaben der griechischen Kommentare hält. Entsprechend werden die einzelnen Eigenschaften der Relation behandelt. Fārābī erklärt also beispielsweise, dass die Gleichzeitigkeit eine Eigenschaft der Relation sei, aber auch, dass, sofern das eine der beiden Korrelativa bekannt ist, auch das andere bekannt sein muss. Der Unterschied zwischen der Behandlung der Relativa in der Paraphrase von Fārābī und im Kommentar von Ibn aṭ-Ṭayyib ist also weniger im Inhaltlichen als im Formalen lokalisiert.

Gleiches lässt sich nicht sagen über das Kapitel über die Relation in der *Šifāʾ* des Ibn Sīnā, das sich in einigen Punkten von den griechischen Vorgängern unterscheidet. So teilt er das Kapitel in drei Teile, welche die Definition, die Eigenschaften und schliesslich die substanzielle und die akzidentelle Relation zum Inhalt haben. Diese Unterteilung hat aber mit den acht κεφάλαια, die man aus den griechischen Kommentaren kennt, keine Gemeinsamkeit. Zwar geht auch Ibn Sīnā auf die Frage der Reihenfolge der Kategorien ein, und erklärt, warum die Relation an dieser Stelle stehen muss, er legt jedoch das Gewicht auf andere Fragen, wie zum Beispiel auf das Problem der zwei aristotelischen Definitionen der Relation,[20] worin er sich, wie schon gezeigt wurde, von den anderen Kommentatoren unterscheidet.

---

[19] Al-Fārābī, *K. qāṭāġūriyā ay al-maqūlāt*, ed. R. ʿAğam, *al-Manṭiq ʿind al-Fārābī*, Dār al-mašriq, Beirut 1986, I, S. 89–131; ed. M. Daneshpazuh, *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Maktabat Āyatullāh al-uẓmā al-marʿašī al-nağafī, Qum 1987, I, S. 41–82; ed. and transl. D. M. Dunlop, «Al-Fārābīs Paraphrase of the *Categories* of Aristotle», *Islamic Quarterly*, 4, 3 (1957), S. 168–97; 5, 1–2 (1959), S. 21–53.

[20] Ibn Sīnā, *Aš-Šifāʾ, Al-Manṭiq. al-Maqūlāt*, ed. Ğ. [Q]anawātī, M. al-Ḫuḍayrī, A. F. Al-Ahwānī, S. Zāyid, al-Hayʾa al-ʿāmma li-šuʾūn al-maṭābiʿ al-amīrīya, Kairo 1959, S. 157.

Eine Rückkehr zum alten Schema der acht κεφάλαια dagegen stellt man fest in Ibn Rušds *Talḫīṣ Kitāb al-maqūlāt*.[21] Hier wird der Kommentar zur Relation in acht *fuṣūl* eingeteilt, die allerdings nicht den κεφάλαια der griechischen Tradition, sondern einer Darstellung der Eigenschaften der Relativa entsprechen. So lässt zum Beispiel Ibn Rušd das Problem der Reihenfolge, der τάξις, beiseite. Er behandelt dagegen die Eigenschaften, die auch in der griechischen Tradition als zu den Relativa gehörig studiert werden, also unter anderen die umkehrbare Gültigkeit, das «Mehr und Weniger», das Gegensätzliche und die Gleichzeitigkeit.

Die Gleichzeitigkeit wird bei Ibn Rušd besonders ausführlich behandelt. Er stellt fest, dass nicht alle Relativa gleichzeitig sein können, weil einige substantiell, andere aber akzidentell relativ sind. Ibn Rušd zieht als einziger bei der Behandlung dieses Problems die Definition der Relativa der *Metaphysik* heran.[22]

Steht Ibn Rušd auch mit der Heranziehung der *Metaphysik* alleine da, ist dies jedoch nicht der Fall mit der ausführlichen Darstellung der Gleichzeitigkeit der Relative, auf die auch Fārābī in seiner Paraphrase eingeht. Dort wird nämlich darauf hingewiesen, dass zum Beispiel das potentiell Gewusste vor dem aktuellen Wissen dasein muss und dass es damit nicht gleichzeitig (*maʿan*) sein kann. Folglich kann es sich dabei nicht um Relative handeln, da diese die Eigenschaft der Gleichzeitigkeit tragen.[23]

Nicht nur beim Problem der Gleichzeitigkeit, sondern auch bei der Frage nach den zwei Definitionen bietet Ibn Rušd eine eigene Lösung. Nach seiner Ansicht gilt die erste Definition für das, was auf den ersten Blick (*fī bādiya l-rayʾ*) relativ ist, die zweite Definition gilt für das, was nicht auf den ersten Blick relativ ist.[24]

Aus der Gegenüberstellung der erwähnten griechischen und arabischen Kommentare zur Kategorienschrift entsteht ein aufschlussreiches Bild einer langen Lehrtradition. Stehen auf der einen Seite die griechischen Kommentare, die bestimmte Fragen und Antworten darauf in einem Schema geordnet weitergeben, so entwickeln sich

---

[21] Ibn Rušd, *Talḫīṣ Kitāb al-maqūlāt*, ed. M. Kassem, al-Hayʾa al-miṣrīya al-ʿāmma li-l-kitāb, Kairo 1980.

[22] Vgl. Arist., *Metaph.*, IV 14, 1021 a 26–33; Ibn Rušd, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, ed. M. Bouyges, Dār al-mašriq, Beirut 1938, II, S. 617–18.

[23] Al-Fārābī, *K. qāṭāġūriyā ay al-maqūlāt*, S. 106.

[24] Ibn Rušd, *Talḫīṣ Kitāb al-maqūlāt*, S. 118.

auf der anderen Seite auf der Grundlage der überlieferten Systematik in einem Wechselspiel von Anlehnung an die Tradition und mutiger Innovation neue Lösungsansätze. Des Werk von Ibn aṭ-Ṭayyib ist in diesem Bild an wichtiger und zentraler Stelle. Sein Vorgehen, das sich dadurch auszeichnet, dass er sich eng an die Tradition hält, sie dadurch bewahrt und dabei trotzdem in Distanz zu den Vorbildern geht, um sie zu erneuern, lässt seinen Kommentar zur Schnittstelle zwischen der Tradition und der Innovation werden, zur Angel an der Türe zum Fortschritt.

LES BIBLIOTHÈQUES ISMAÉLIENNES ET LA QUESTION DU NÉOPLATONISME ISMAÉLIEN

Daniel De Smet

Malgré les progrès considérables de ces dernières années, dus en partie aux initiatives scientifiques patronnées par l'*Institute of Ismaili Studies* de Londres, les études ismaéliennes n'en sont encore qu'à leurs débuts. Trop de textes demeurent inédits ou ont été édités de façon médiocre ; trop de manuscrits sont encore enfouis dans des bibliothèques privées, inaccessibles à la recherche ; trop peu d'études ont été consacrées à l'origine et au développement de la pensée ismaélienne, notamment dans le domaine qui nous intéresse ici : la philosophie d'inspiration néoplatonicienne.[1] Il en résulte que la matière soulève un nombre considérable de problèmes qui sont loin d'être résolus dans l'état actuel de la recherche. Au cours des pages suivantes, nous ne pourrons que présenter un rapide état de la question, sans songer à donner des réponses définitives.[2]

À mesure que les premiers manuscrits ismaéliens sortirent de l'ombre des bibliothèques ṭayyibites aux Indes, où ils furent pendant des siècles jalousement gardés et transcrits par les "initiés", loin du regard indiscret des profanes,[3] les pionniers des études ismaéliennes découvrirent une

---

[1] On trouvera une bibliographie quasiment exhaustive des études ismaéliennes, ainsi qu'un aperçu de l'histoire de la recherche dans F. Daftary, *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, I. B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, London 2004.

[2] Nous exclurons de notre enquête les *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ*. Bien qu'issue d'un milieu intellectuel proche de l'ismaélisme, l'*Encyclopédie des Frères Sincères* ne fut adoptée par la *daʿwa* ismaélienne qu'à partir de la fin du 11ᵉ siècle. Pour les sources antiques utilisées par les Iḫwān, nous référons aux nombreuses publications d'Yves Marquet et de Carmela Baffioni, en particulier son *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Rasāʾil degli Iḫwān al-Ṣafāʾ*, Istituto Nazionale per la Storia Antica, Roma 1994 (Studi pubblicati dall'Istituto Nazionale per la Storia Antica, 57).

[3] Par mesure de *taqīya*, la *daʿwa* ismaélienne interdisait formellement à ses adeptes de montrer leurs manuscrits aux étrangers. Après l'extermination de l'ismaélisme en Egypte et au Maghreb sous les Ayyoubides, la tradition fatimide fut continuée par la branche ṭayyibite ou "Bohra", d'abord au Yémen, puis aux Indes. Grâce à quelques Ismaéliens éclairés qui ouvrirent leurs fonds de manuscrits, ainsi qu'au soutien de l'*Ismaili Society* de Bombay, Wladimir Ivanow put établir le premier inventaire de cette littérature : *A Guide to Ismaili Literature*, Royal Asiatic Society, London 1933, qu'il remania par la

doctrine profondément marquée par des spéculations philosophiques d'inspiration néoplatonicienne. Ainsi, la divinité y est conçue comme un principe ineffable et inconnaissable, situé au-delà de l'être et du non-être. Par sa Volonté, il crée *ex nihilo* (*ibdāʿ*) l'Intellect, le Dieu de la Bible et du Coran, porteur des "formes" ou archétypes dont émanent toutes les hypostases inférieures: l'Âme, la Nature et la Matière première (ou, selon une autre version, les dix Intelligences séparées), les corps célestes et enfin la matière seconde, à partir de laquelle le démiurge (l'Âme ou la dixième Intelligence) façonne le monde sublunaire. Cette voie descendante est doublée d'une voie ascendante qui ramène les hypostases, mues par un désir ardent de contemplation, vers la source dont elles procèdent. L'âme humaine, en tant que partie de l'Âme Universelle déchue dans la matière, aspire elle aussi à regagner sa demeure céleste. À cette fin, elle doit se purifier des souillures terrestres en recevant l'enseignement (*taʿlīm*) des Prophètes et Imāms, qui lui permettra d'atteindre sa seconde perfection, état de béatitude marqué par l'actualisation intégrale de ses facultés intellectuelles.[4]

Cette doctrine, résumée ici à l'extrême, apparaît en diverses versions qui comportent des différences considérables d'un auteur à l'autre. Elle fut élaborée par les "propagandistes" (*duʿāt*) de la secte, qui travaillèrent apparemment dans une grande liberté sous l'autorité théorique de l'Imām et présentèrent le fruit de leurs réflexions comme constituant le "sens caché" (*bāṭin*) du Coran, dégagé par une exégèse "symbolique" (*taʾwīl*).[5]

---

suite: *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey*, Ismaili Society, Téhéran 1963 (Ismaili Society Series, A/15). La quête perpétuelle de manuscrits et les obstacles causés par la *taqīya* des sectaires donna lieu à des situations cocasses, qu'Ivanow raconte avec son humour particulier dans sa correspondence avec Henry Corbin; voir S. Schmidtke (éd.), *Correspondence Corbin-Ivanow*, Institut des Études Iraniennes – Peeters, Louvain – Paris 1999 (Travaux et mémoires de l'Institut d'Études Iraniennes, 4). De nouveaux fonds furent répertoriés par I. Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, Undena Publications, Malibu 1977. De nos jours, l'*Institute of Ismaili Studies* de Londres s'est constitué une impressionnante collection de manuscrits, qu'il met à la disposition des chercheurs.

[4] Le *Kitāb Rāḥat al-ʿAql* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī est la somme la plus élaborée du système philosophique ismaélien; voir D. De Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, Peeters, Louvain 1995 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 67); Id. «*Perfectio prima – perfectio secunda*, ou les vicissitudes d'une notion, de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen», *Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales* 66 (1999), p. 254–88.

[5] D. De Smet, «Entre philosophie grecque et religion musulmane. Aristote, exégète du Coran selon la tradition chiite ismaélienne», à paraître dans A. Allard (éd.), *Identité culturelle des sciences et des philosophies arabes. Actes du 6e colloque international de la SIHSPAI*, Namur 2005.

Malgré le peu d'études en ce domaine, la recherche de ces dernières années s'est forgée une image stéréotypée de ce qui est convenu à présent d'appeler "le néoplatonisme ismaélien".[6] Pourtant l'historique de ce courant, loin d'être clairement établie, soulève un certain nombres de problèmes.

Déjà au 19e siècle, Stanislas Guyard, un des premiers à éditer des textes ismaéliens authentiques, s'était aperçu que leur doctrine s'enracine dans des ouvrages de philosophie grecque.[7] À la suite d'Ibn Taymiyya, qui prétend dans sa *fatwā* contre les "Nuṣayris"[8] que les Ismaéliens ont adopté la doctrine des Iḫwān al-Ṣafāʾ,[9] Guyard croyait avoir trouvé en leur "Encyclopédie" la source philosophique de l'ismaélisme, une théorie admise par la plupart des chercheurs jusqu'en 1950 environ. Vers cette époque, Samuel Miklos Stern a démontré que les *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ* ne furent reçues par les Ismaéliens qu'à partir de la fin du 11e siècle.[10] Par ailleurs, Ivanow avait découvert des textes plus anciens, dont le néoplatonisme ne présente aucun lien direct avec les Iḫwān.[11]

À base de textes nouvellement édités, Stern et Madelung établirent alors une théorie selon laquelle le néoplatonisme aurait été introduit dans l'ismaélisme dès la première moitié du 10e siècle en Iran par des *duʿāt* de tendance "carmathe",[12] qui formeraient la soi-disant "École persane".[13] En particulier Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī,

[6] En témoigne, p. ex., le titre du livre capital de P. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

[7] S. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélîs*, Imprimerie Nationale, Paris 1874, p. 8.

[8] Ibn Taymiyya emploie "Nuṣayrī" comme une sorte de nom générique, englobant tous les mouvements "bāṭinites" : Ismaéliens, Carmathes, Druzes et les Nuṣayris au sens propre ; cf. S. Guyard, « Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis », *Journal Asiatique*, 6e série, tome 18 (1871), p. 158–198, en part. p. 189.

[9] Guyard, « Le fetwa », p. 171 (texte) et 191 (traduction).

[10] S. M. Stern, « The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā », *Islamic Culture* 20 (1946), p. 367–372, en part. p. 368. Cette conclusion était anticipée par H. al-Hamdani, « Rasāʾil Ikhwān aṣ-Ṣafā in the Literature of the Ismāʿīlī Ṭaiyibī Daʿwat », *Der Islam* 20 (1932), p. 281–300.

[11] W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Brill, Leiden 1948 (The Ismaili Society Series, A/3), p. 115–59.

[12] Madelung appelle "Carmathes" tous les Ismaéliens qui avaient rejeté les prétentions des Fatimides à l'imamat et étaient restés fidèles à leur "Imām caché" Muḥammad b. Ismāʿīl (voir, p. ex., W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, The Persian Heritage Foundation – Bibliotheca Persica, Albany 1988, p. 93–101). L'application de cet épithète aux représentants de l'"École persane" pose toutefois un certain nombre de problèmes historiques, sur lesquels nous ne pouvons nous attarder ici.

[13] Cette dénomination semble avoir été forgée par Madelung, « Das Imamat in

le chef de la *daʿwa* à Nišāpūr et en Transoxiane qui fut exécuté en 943, est considéré comme le fondateur du néoplatonisme ismaélien.[14] Son ouvrage principal, le *Kitāb al-Maḥṣūl*, daté par Madelung aux alentours de l'an 300/911,[15] est malheureusement perdu, mais d'importants fragments en ont été conservés par des ouvrages postérieurs, notamment le *Kitāb Šağarat al-Yaqīn* (que Paul Walker attribue à un certain Abū Tammām, un disciple d'al-Nasafī),[16] le *Kašf Asrār al-Bāṭiniyya* du Zaydite Abū l-Qāsim al-Bustī (écrit vers 400/1010),[17] et les écrits des autres représentants de l'"École persane", qui prirent position face au livre d'al-Nasafī : sa réfutation incluse dans le *Kitāb al-Iṣlāḥ* d'Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 934)[18] et sa défense dans le *Kitāb al-Nuṣra* d'Abū Yaʿqūb al-Siğistānī (m. vers 971). Ce dernier ouvrage est lui aussi perdu, mais des extraits sont cités, avec des passages du *Maḥṣūl*, dans le *Kitāb al-Riyāḍ* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 1021).[19] Réunir tous ces fragments du *Maḥṣūl*, en établir une édition critique à base des manuscrits et des éditions disponibles et les soumettre à un examen historique et philosophique est une priorité absolue dans les études ismaéliennes. En outre, les ouvrages conservés de Rāzī, Siğistānī et Kirmānī cités ci-dessus, reflètent les controverses qui agitaient les esprits de l'époque et qui semblent se rapporter principalement à des points de doctrine néoplatonicienne, dont le nombre et la nature des hypostases formant le monde intelligible, la position intermédiaire de l'Âme Universelle

der frühen ismailitischen Lehre », *Der Islam* 37 (1961), p. 101–14 ("Die persische Schule").

[14] S. M. Stern, « The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxiana », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23 (1960), p. 79–80 ; Madelung, « Das Imamat », p. 102–3 ; Id., *Religious Trends*, p. 96.

[15] Madelung, *Religious Trends*, p. 96.

[16] Ce livre a connu un destin singulier. Il fut d'abord édité par ʿĀrif Tāmir sous le nom d'un *dāʿī* syrien du 16e siècle, Abū Firās Šihāb al-Dīn al-Maynaqī, sous le titre *Kitāb al-Īḍāḥ* (al-Maṭbaʿa al-Kāṯūlīkiyya, Beyrouth 1965). Plus tard, Tāmir a republié un texte quasiment identique, mais sous le titre de *Kitāb Šağarat al-Yaqīn*, attribué cette fois à ʿAbdān, un chef carmathe du 9e siècle! (Dār al-Āfāq al-ğadīda, Beyrouth 1982) ; cf. P. Walker, « Abū Tammām and his *Kitāb al-Shajara* : a New Ismaili Treatise from Tenth-century Khurasan », *Journal of the American Oriental Society* 114 (1994), p. 343–52.

[17] al-Bustī, *Kašf Asrār al-Bāṭiniyya*, éd. ʿĀ. S. ʿAbd al-Ğādir, *Al-Ismāʿīliyyūn : kašf al-asrār wa naqḍ al-afkār*, Kuwayt 2002 (Silsilat al-buḥūṯ wa l-dirāsāt al-islāmiyya, 2), p. 187–369.

[18] Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, éd. Ḥ. Mīnūchihr – M. Muḥaqqiq, McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Téhéran 1998 (Wisdom of Persia, 42).

[19] Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, éd. ʿĀrif Tāmir, Dār al-Ṯaqāfa, Beyrouth 1960 (édition catastrophique, à tel point que des passages entiers sont inintelligibles ; une nouvelle édition, projetée par l'*Institute of Ismaili Studies*, s'impose).

et ses rapports avec l'âme humaine, la théorie de l'émanation face au créationnisme coranique. Une étude d'ensemble visant à reconstituer les doctrines et à en éclaircir les sources est là encore un desideratum, sans quoi toute conclusion sur la nature du néoplatonisme ismaélien ne saurait être que téméraire.[20]

Néanmoins, des spéculations ont été émises sur l'origine et l'histoire de ce courant de pensée, centrées autour de la soi-disant "École persane". À la suite de Stern, Heinz Halm a soutenu que le néoplatonisme ne représente qu'une phase ultérieure dans le développement de l'ismaélisme. La doctrine ismaélienne "primitive", élaborée au Maghreb et au Yémen, serait l'héritière d'une cosmologie et d'une sotériologie de type "gnostique", "mythique", "pré-philosophique" ; puis, elle aurait été reformulée en Iran, par les auteurs de l'"École persane", à l'aide d'éléments empruntés au néoplatonisme.[21] Les défenseurs de cette thèse invoquent le fait que les plus anciens textes ismaéliens connus à ce jour, les textes "pré-fatimides" (fin 8e, début 9e s.), semblent exempts de toute influence néoplatonicienne, tout comme les ouvrages émanant de la *daʿwa* fatimide "occidentale" (c.-à-d. non-iranienne), notamment l'œuvre abondante du Qāḍī al-Nuʿmān (m. en 974). Un passage du *Kitāb al-Maǧālis wa-l-musāyarāt* de ce dernier, découvert par Stern, semble confirmer la théorie de l'origine iranienne du néoplatonisme ismaélien. Qāḍī al-Nuʿmān y rapporte l'irritation de l'Imām-calife al-Muʿizz (dont le règne se situe entre 953 et 975) face aux agissements d'un *dāʿī* "oriental" qui fonda l'ismaélisme sur des principes empruntés à « la doctrine des philosophes » (*maḏhab al-falāsifa*). L'Imām, pragmatique, craint qu'il pourrait ainsi semer le doute dans le cœur des croyants et propager l'infidélité (*kufr*), mais il ne juge pas opportun d'interdire une telle démarche, vu que beaucoup d'Ismaéliens en ces contrées, gagnés aux idées philosophiques, risquerait alors de déserter le mouvement.[22]

---

[20] Nous ne citons que pour mémoire la tentative entreprise par Ivanow, *Studies*, p. 115–59. Une première ébauche, qui peut servir de base à des recherches futures, a été présentée par Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 46–63.

[21] S. M. Stern, « The Earliest Cosmological Doctrines of Ismāʿīlism », dans *Studies in Early Ismāʿīlism*, The Magnes Press – Brill, Jerusalem – Leiden 1983, p. 3–29 ; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Franz Steiner, Wiesbaden 1978 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 44/1), en particulier p. 128–38 ; Id., « The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismāʿīliyya », dans F. Daftary (éd.), *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, Cambridge U.P., Cambridge 1996, p. 75–83.

[22] Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-Maǧālis wa l-Musāyarāt*, éd. H. Feki e.a., Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth 1997, p. 374–75 ; cf. S. M. Stern, « Heterodox Ismāʿīlism at

Bien que ce passage ne donne aucune précision sur la nature des doctrines professées par le *dāʿī*, on a voulu y trouver la preuve que le néoplatonisme ismaélien serait tout entier l'œuvre des *duʿāt* "carmathes" iraniens et qu'il n'aurait été admis par la *daʿwa* fatimide "occidentale", au Maghreb et en Égypte, que sous l'imamat d'al-Muʿizz, non sans susciter des réticences sérieuses auprès de l'Imām lui-même.[23]

Toutefois cette reconstitution, présentée généralement comme un fait solidement établi, notamment dans les ouvrages de synthèse de Farhad Daftary,[24] s'avère moins évidente qu'il n'apparaît à première vue. Outre que la résurgence d'une gnose purement mythique et pré-philosophique au 9e siècle en Irak (lieu de naissance de la *daʿwa* ismaélienne), voire au Yémen ou au Maghreb (les deux cibles privilégiées de sa propagande) pose en-soi des problèmes historiques insolubles,[25] la littérature ismaélienne "occidentale" antérieure à l'avènement des Fatimides est presque entièrement perdue. La poignée d'ouvrages remontant à cette époque sont parfois d'une authenticité douteuse ou portent les traces de remaniements ultérieurs.[26] De surcroît, les textes censés contenir la cosmologie "gnostique" initiale sont pour une large part de date postérieure, s'ils ne proviennent pas d'auteurs néoplatoniciens appartenant à l'"École persane" (dont Rāzī et Siǧistānī). Leurs ouvrages auraient alors conservé des "éléments mythiques" adaptés tant bien que mal au nouveau décor néoplatonicien, «wie altertümliche Möbelstücke in einem modernen Haushalt».[27]

Cette constatation, toute correcte qu'elle puisse être, nous amène plutôt à plaider en faveur de la coexistence, dès le début de l'ismaélisme, d'éléments hybrides au sein d'une doctrine qui n'a jamais été uniforme. D'ailleurs, plusieurs faits infirment la thèse qui attribue l'introduction

---

the Time of al-Muʿizz», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955), p. 10–33, en part. p. 15, 30–31 (texte VI).

[23] Halm, *Kosmologie*, p. 135–36; Madelung, «Das Imamat», p. 112.

[24] F. Daftary, *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge U.P., Cambridge 1990, p. 122, 168, 179–80, 234–40, 245; Id., *Ismaili Literature*, p. 13, 19–21, 28; cf. Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 13–14.

[25] Si des mouvements d'inspiration gnostique ont effectivement survécu jusqu'à l'époque islamique (dont témoignent les Manichéens, les Mandéens et les "Sabéens" de Ḥarrān) on peut douter qu'ils soient restés à l'abri de toute influence néoplatonicienne. Nonobstant les attaques de Plotin contre les Gnostiques, une symbiose entre gnose et néoplatonisme était courante dès l'Antiquité.

[26] La plupart ont été transmis sous le nom d' Ibn Ḥawšab "Manṣūr al-Yaman" (m. 914) ou de son fils Ǧaʿfar (m. vers 957). S'agissant d'ouvrages très divers, certains d'entre eux pourraient être apocryphes; cf. Daftary, *Ismaili Literature*, p. 117, 121–22.

[27] Halm, *Kosmologie*, p. 15.

de la réflexion philosophique aux seuls *duʿāt* "carmathes" de l'"École persane".

Wilferd Madelung et Paul Walker ont récemment édité le *Kitāb al-Munāẓarāt* d'Ibn al-Hayṯam, un *dāʿī* originaire de Qayrawān (qu'il ne faut pas confondre avec le physicien homonyme) au service de la cause fatimide en Ifriqiyya. Écrit vers 945, le livre relate les entretiens que l'auteur eut, entre mars 909 et janvier 910, avec les deux architectes de l'empire fatimide au Maghreb, Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī et son frère Abū l-ʿAbbās. Il en ressort que les *duʿāt* opérant en Ifriqiyya auprès des Berbères – donc à mille lieues de l'Iran – lisaient et commentaient des auteurs antiques en version arabe et qu'ils possédaient dans leurs bibliothèques des copies de leurs œuvres. Ainsi sont mentionnés explicitement Hippocrate, Platon, Aristote (son *Kitāb Anālūṭīqā* et le *Kitāb al-Ḥayawān*), Socrate, Empédocle, Galien et Dioscoride, tandis qu'Ibn al-Hayṯam affirme être en possession d'une copie des Épîtres (*Mayāmīr*) de Saint Paul et du "livre de Balīnūs", le *Sirr al-Ḫalīqa* du Ps.-Apollonius de Tyane.[28] Outre une citation d'inspiration néoplatonicienne attribuée à Empédocle,[29] y figure un exposé sur les cinq types d'éternité, tiré sans doute du *Liber de Causis.*[30]

L'œuvre du Qāḍī al-Nuʿmān, écrite en Ifriqiyya et en Égypte, ne comporte guère de spéculations néoplatoniciennes, ce qui s'explique par sa nature-même : elle se compose principalement d'ouvrages de *fiqh*, l'auteur étant juriste et non philosophe. Toutefois, un traité philosophique lui est attribué, la *Risāla al-Mudhiba*, qui trahit une forte influence néoplatonicienne. Même si son attribution au Qāḍī al-Nuʿmān paraît douteuse, le traité se rattache par son contenu à la *daʿwa* fatimide "occidentale".[31] Une étude approfondie de ce texte capital, qui à

[28] W. Madelung & P. Walker, *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shiʿi Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāẓarāt*, I. B. Tauris, Londres 2000 (Ismaili Texts and Translations Series, 1), p. 50, 52, 111, 137–40, 150–51, 154.

[29] Madelung & Walker, *The Advent*, p. 89 (éd.), p. 138–39 (trad.); cf. D. De Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Brepols, Bruxelles 1998 (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren. Jaargang 60, 1998, Nr. 165), p. 143–48.

[30] Madelung & Walker, *The Advent*, p. 90–91 (éd.), p. 140 (trad.), à rapprocher de *Liber de Causis*, éd. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1882 (réimpr. Frankfurt/Main 2000), § 2, p. 61–63, ainsi que de Proclus, *Elementatio Theologica*, prop. 53 ; voir notre compte-rendu du livre de Madelung et Walker dans *Bibliotheca Orientalis* 58 (2001), p. 264.

[31] Qāḍī al-Nuʿmān, *al-Risāla al-Mudhiba*, éd. ʿĀrif Tāmir, dans : *Ḫams rasāʾil Ismāʿīliyya*, Salamiyya 1956, p. 27–88. Cette édition (médiocre) fut remise sur le marché sous le

première vue représente une tradition différente de l'"École persane", s'impose.

Ainsi, la documentation aujourd'hui accessible, sans justifier des conclusions hâtives, permet néanmoins d'avancer que la réflexion philosophique d'inspiration néoplatonicienne n'était pas le privilège des seuls *duʿāt* iraniens, mais existait également en Ifriqiyya et en Égypte, dès le début du régime fatimide.

Aussitôt se pose une nouvelle question, si possible encore plus délicate : celle des sources du néoplatonisme ismaélien. La matière est sérieusement compliquée par le fait que les auteurs ismaéliens ne citent pratiquement jamais leurs sources, surtout s'ils sont d'origine non-ismaélienne. Le dogme ismaélien veut que l'unique source de connaissance réside dans les Prophètes et Imāms.[32] Dès lors, même s'ils empruntent abondamment aux philosophes antiques et aux *falāsifa* arabo-musulmans,[33] les auteurs ismaéliens ne les citent que très rarement de nom, le plus souvent encore pour les réfuter.[34] D'ailleurs, la plupart d'entre eux recusent le terme de *falsafa*, lui préférant celui de *ḥikma*, un savoir sacré et révélé, censé représenter le *bāṭin* de la Bible et du Coran.[35] Il en résulte que pour le chercheur l'analyse des textes constitue la seule voie permettant d'en identifier les sources.

Dès 1954, Shlomo Pines a remarqué que plusieurs points de la doctrine ismaélienne – notamment la présence du Verbe créateur ou de la Volonté divine comme hypostase intermédiaire entre le Créateur et sa première créature, l'Intellect – se retrouvent dans la "Longue recension" de la *Théologie d'Aristote*, la paraphrase arabe d'une partie des *Ennéades* de Plotin. Il en conclut que les ajouts qui distinguent cette "Longue

---

nom de Yaʿqūb b. Killis (Dār al-Masīra, Beyrouth 1988), célèbre vizir fatimide d'origine juive (m. en 991), qui servit au Caire les califes al-Muʿizz et al-ʿAzīz. Une analyse préliminaire du contenu de l'ouvrage a été présentée par Y. Marquet, «La pensée philosophique et religieuse du Qāḍī al-Nuʿmān à travers la *Risāla Mudhiba*», *Bulletin d'Études Orientales* 39–40 (1987–88), p. 141–81.

[32] H. Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, I. B. Tauris, London 1997, p. 28–29, 45–46, 56.

[33] Le fait est établi avec certitude pour al-Fārābī ; voir Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 34–35 ; De Smet, *Quiétude*, p. 282–84, 380.

[34] Malgré l'étendue de leur œuvre, Siǧistānī et Kirmānī ne mentionnent qu'en quelques rares endroits et toujours de façon allusive les noms de trois philosophes antiques : Empédocle, Aristote et Galien ; voir les références dans Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 34 ; De Smet, *Quiétude*, p. 33.

[35] De Smet, «Entre philosophie grecque et religion musulmane».

recension" de la "version courte" sont des interpolations dues à une main ismaélienne.[36] Bien que Pines ait formulé sa thèse en se basant sur un auteur assez tardif, Nāṣir-e Ḫosraw (m. entre 1072 et 1077), il avait raison d'insister sur les liens entre la doctrine ismaélienne et la *Theologie d'Aristote*. La "Longue recension" de cette *Théologie* constitue en effet une des sources principales du néoplatonisme ismaélien, ce qui a été confirmé par les recherches de Paul Walker sur Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī.[37] Son *Kitāb al-Maqālīd* contiendrait même une citation littérale de la "Longue recension",[38] fait très rare puisque les auteurs ismaéliens évitent en général de citer textuellement leurs sources.[39] Malheureusement, le *Kitāb al-Maqālīd*, un témoin majeur du néoplatonisme de l'"École persane", demeure toujours inédit, bien que son édition ait été annoncée depuis longtemps. Il en va de même de la "Longue recension" : l'édition préparée par Paul Fenton n'a toujours pas parue. Pourtant, l'accès à ce texte s'avère indispensable pour pouvoir évaluer la thèse de Pines sur l'origine ismaélienne de la "Longue recension" et mesurer exactement son influence sur la pensée ismaélienne.

Outre la *Théologie d'Aristote*, la présence des autres *Plotiniana Arabica* est également attestée dans la littérature ismaélienne.[40] De même, elle fit usage du *Proclus Arabus*, aussi bien du *Liber de Causis* que des autres paraphrases arabes de l'*Elementatio Theologica.*[41] Kirmānī semble même avoir eu accès aux commentaires de Proclus sur le *Timée* et le *Parménide*, bien qu'il soit probable que ce fut par le biais d'une source intermédiaire, sans doute une doxographie.[42]

---

[36] S. Pinès, «La Longue Recension de la *Théologie d'Aristote* dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne», *Revue des Études Islamiques* 22 (1954), p. 7–20. Un état de la question concernant la "Longue recension" a été établi par M. Aouad, «*Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*», in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, CNRS Éditions, Paris 1989, p. 564–70.

[37] Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 41–44, 80, 86, 96–97, 177–80; Id., *The Wellsprings of Wisdom. A Study of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābīʿ*, The University of Utah Press, Salt Lake City 1994 (voir l'index, *s.v. Theologia*). Par ailleurs, Walker, *Early Philosophical Shiism*, a relevé l'influence de la "Longue recension" sur Nasafī (p. 60–61) et Abū Ḥātim al-Rāzī (p. 53, 60).

[38] P. Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 98, 168 n. 49, 177 n. 31.

[39] De Smet, *Quiétude*, p. 33.

[40] Notamment dans l'œuvre de Siǧistānī (Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 41, 175 n. 12, 14, p. 176 n. 19) et de Kirmānī (De Smet, *Quiétude*, index, *s.v. Dicta Sapientis Graeci*, *Epistola de Scientia Divina*, *Plotiniana Arabica* et *Theologia Aristotelis*).

[41] Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 39, 82, 176 n. 3; Id., *Wellsprings*, p. 141–142, 145, 160; De Smet, *Quiétude*, p. 417 (index, *s.v. Liber de Causis*), 418 (*s.v. Proclus Arabus*).

[42] De Smet, *Quiétude*, p. 79–81, 264–70.

Les Ismaéliens doivent en effet une partie de leur connaissance des philosophes antiques à la *Doxographie de Ps.-Ammonius*. Des citations littérales sont attestées chez Nasafī et Abū Ḥātim al-Rāzī,[43] alors que certaines de ses doctrines se retrouvent chez Siǧistānī.[44] Walker va même jusqu'à émettre l'hypothèse que cette doxographie – dont l'unique manuscrit connu à ce jour fut effectivement transmis en milieu ismaélien – aurait été conçue comme une sorte de manuel pour *duʿāt* ismaéliens.[45] Dans l'état actuel des connaissances, cette thèse est invérifiable. Le Ps.-Ammonius arabe pose le même problème que la "Longue recension" de la *Théologie d'Aristote* : s'agit-il d'une source de la pensée ismaélienne ou, au contraire, d'un produit de cette pensée ?

Enfin, nous avons vu que Siǧistānī et Kirmānī citent occasionnellement Empédocle, alors qu'Ibn al-Hayṯam prétend avoir lu un livre de ce philosophe.[46] Nous avons montré ailleurs que le Ps.-Empédocle arabe véhicule une doctrine néoplatonicienne qui présente de nombreuses analogies non seulement avec Ps-Ammonius et la "Longue recension" de la *Théologie d'Aristote*, mais également avec le néoplatonisme ismaélien.[47] Aussi, Sarah Stroumsa a émis l'hypothèse que le Ps.-Empédocle arabe pourrait lui aussi avoir une origine ismaélienne.[48] Mais ici encore, il convient de ne pas confondre cause et effet. Dans l'état actuel de la recherche, nous n'avons pas une image précise du milieu intellectuel dans lequel furent élaborés les textes néoplatoniciens (la "Longue recension", le Ps.-Ammonius et le Ps.-Empédocle) qui se rapprochent le plus de la doctrine philosophique de l'ismaélisme.

En résumé, la bibliothèque idéale du philosophe ismaélien contenait les *Plotiniana Arabica* – en particulier la "Longue recension" de la *Théologie d'Aristote* –, le Proclus arabe, le Ps.-Ammonius et le Ps.-Empédocle, sans

---

[43] Voir les références dans U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Franz Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 49/1), p. 27–30. Il faut y ajouter les citations, provenant du *Maḥṣūl* de Nasafī, que Walker a relevées dans le *Kitāb al-Šaǧara* d'Abū Tammām (*Early Philosophical Shiism*, p. 169 n. 58).

[44] Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 82, 85, 176 n. 3, 177–78 ; Id., *Wellsprings*, p. 128, 136, 152, 161, 180.

[45] Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 40.

[46] Voir *supra*, p. 487 et 488 n. 34.

[47] De Smet, *Empedocles Arabus*, p. 245, index, *s.v. Ammonius (Ps.-)*, p. 248, *s.v. Theologia Aristotelis*.

[48] Dans son compte-rendu de mon *Empedocles Arabus*, paru dans *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), p. 96.

oublier les ouvrages d'Aristote[49] et des *falāsifa* arabo-musulmans, dont surtout al-Fārābī et, plus tard, Avicenne.[50]

Un *dāʿī* iranien au service des Fatimides d'Égypte, al-Nīsābūrī (m. vers 996), nous apprend que les propagandistes ismaéliens devaient non seulement maîtriser les sciences islamiques (interprétation du Coran, *ḥadīṯ*, *fiqh*), mais également être versés dans les disciplines profanes, à savoir la logique, l'histoire, la géographie, l'astronomie et la philosophie.[51] Par ailleurs, aucune information précise ne nous est parvenue au sujet de cette instruction. Certes, à l'époque fatimide les *duʿāt* enseignaient la doctrine ésotérique de la secte à une élite d'initiés dans les *maǧālis al-ḥikma*, qui se tenaient au Caire à l'intérieur même du palais califal, afin de garantir une discrétion maximale.[52] Mais aucun texte ne permet d'affirmer que les propagandistes recevaient ici leur formation. Celle-ci tombait manifestement sous le secret de la *daʿwa*, un secret qui fut jalousement gardé.

En outre, les historiens arabes font état de la bibliophilie des Imāms-califes fatimides, qui s'étaient constitués dans leur palais au Caire une prestigieuse bibliothèque (*ḫizānat al-kutub*), supposée être une des plus riches du monde musulman.[53] Toutefois, rien ne nous dit quʾelle était mise à la disposition des *duʿāt*. Le fameux *Dār al-ʿIlm*, par contre, un centre de recherche fondé au Caire en 1005 par al-Ḥākim, comportait une bibliothèque spécialisée dans les sciences profanes, qui était ouverte

[49] Peut-être sous l'influence d'Henry Corbin, la recherche actuelle tend à négliger l'apport aristotélicien, pourtant considérable, dans la doctrine ismaélienne ; cf. De Smet, « Entre philosophie grecque et religion musulmane ».

[50] Sur l'influence d'Avicenne dans l'ismaélisme ṭayyibite au Yémen, voir D. De Smet, « Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la *Risāla al-Mufīda fī īḍāḥ mulġaz al-Qaṣīda* de ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd (*ob.* 1215) », dans J. Janssens & D. De Smet (éds.), *Avicenna and his Heritage*, Leuven University Press, Louvain 2002 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1/28), p. 1–20.

[51] al-Nīsābūrī, *Risāla al-mūǧaza l-kāfiyya fī adab al-duʿāt*, ms. reproduit en fac-similé dans V. Klemm, *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al-Muʾayyad fī d-dīn in Šīrāz*, Peter Lang, Frankfurt 1989 (Europäische Hochschulschriften, 27/24), p. 239.

[52] Halm, *The Fatimids*, p. 28–29, 45–46, 56 ; S. M. Stern, « Cairo as the Centre of the Ismāʿīlī Movement », dans *Studies in Early Ismāʿīlism*, p. 236–45.

[53] Halm, *The Fatimids*, p. 91–92 ; B. Köhler, *Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatimiden*, Georg Olms, Hildesheim 1994 (Arabische Texte und Studien, 6), p. 48–56 ; R. G. Khoury, « Une description fantastique des fonds de la bibliothèque royale (*ḫizānat al-Kutub*) au Caire », dans R. Peters (éd.), *Proceedings of the Ninth Congress of the UEAI*, Brill, Leiden 1981, p. 123–40 ; P. Walker, « Fatimid Institutions of Learning », *Journal of the American Research Center in Egypt* 34 (1997), p. 193–97.

à tout le monde.[54] Les récits des pillages dont les bibliothèques et institutions scientifiques fatimides furent victimes, d'abord en 1068 par des mercenaires turcs, puis en 1171 par Saladin, exaltent les richesses fabuleuses qu'ils contenaient : à en croire Maqrīzī, 18.000 volumes traitant des « sciences antiques » (*al-ʿulūm al-qadīma*) furent ainsi détruits en 1068.[55] Une histoire similaire est racontée par l'historien persan Ǧuwaynī : présent lors du sac de la forteresse d'Alamūt – le quartier général des Ismaéliens nizarites, les redoutables "Assassins" – par les troupes mongoles de Hülegü en 1256, il reçut l'autorisation d'inspecter l'impressionnante bibliothèque des sectaires et profita de l'occasion pour en retirer tout ce qui lui paraissait intéressant, avant que cet ensemble de livres « impies » soit livré aux flammes.[56]

Malheureusement, aucun de ces récits ne donne des renseignements précis sur le contenu des bibliothèques ismaéliennes. Dès lors, nous sommes condamnés à tâtonner dans le noir, aussi longtemps que les études ismaéliennes ne connaîtront pas le véritable essor qu'elles méritent.

---

[54] Halm, *The Fatimids*, p. 71–74 ; Köhler, *Die Wissenschaft*, p. 56–64 ; Y. Eche, *Les bibliothèques arabes publiques et semi publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen-Âge*, Institut Français de Damas, Damas 1967, p. 74–97.

[55] al-Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, éd. M. Ḥilmī – M. Aḥmad, Lağnat Iḥyāʾ al-Turāṯ al-Islāmī, Le Caire 1971 (al-Mağlis Aʿlā li-l-Šuʿūn al-Islāmiyya, 12), II, p. 294 ; cf. Halm, *Fatimids*, p. 77–78, 92–93.

[56] Ǧuwaynī, *Taʾrīḫ-e ğahān gušāy*, trad. J. A. Boyle, *The History of the World-Conqueror*, UNESCO Collection of Representative Works. Persian Series, Cambridge (MA) 1958, II, p. 719–20.

THE GREEK LIBRARY OF THE MEDIEVAL JEWISH PHILOSOPHERS

Steven Harvey

The subject of the Greek philosophic and scientific library of the medieval Jewish philosophers might seem, at first thought, to the scholar today not particularly interesting. To be sure, one must distinguish between the pre-Maimonidean period of Jewish philosophy when Jews studied philosophy in Arabic and the post-Maimonidean period when Jews studied philosophy in Hebrew and relatively few could read Arabic. But once this distinction is made, the situation seems pretty clear. For the pre-Maimonidean period – that is, for the ninth through the twelfth centuries – whether in the East in Iraq or the West in al-Andalus, the Greek library of the Jewish philosophers was essentially the same as that of the Muslims. Whatever texts the Muslims had were for the most part available to the Jewish thinkers as well. They both spoke the same language, and it is thus not at all surprising that philosophy emerged in medieval Judaism at the same moment in which it emerged in medieval Islam.[1] As for the post-Maimonidean period, that is, for the twelfth through the fifteenth centuries, when philosophic activity was for the most part carried out in Hebrew, one need simply consult Steinschneider's monumental *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters* to know what was available in Hebrew translation and what not.[2] Indeed the current project to update and translate Steinschneider will only make it easier to check the availability of Greek philosophic and scientific texts in Hebrew translation in the Middle Ages.[3]

---

[1] See S. Harvey, «Islamic Philosophy and Jewish Philosophy», in P. Adamson – R. Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge 2005, esp. p. 349–54.

[2] See M. Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Kommissionverlag des Bibliographisches Bureaus, Berlin 1893 (repr. Akademische Druck- u. Verl.- Anst., Graz 1956); see also now, M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Paideia, Brescia 1996.

[3] On this project, see C. H. Manekin, «Steinschneider's *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters*, from reference work to digitalized database », *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000), p. 141–59.

In truth, the situation is not as simple as it seems as first. The full picture, which must be uncovered if we are to understand the medieval Jewish philosophers fully, is painted not only in broad bright strokes of color, but also in fine shades and hues that are too often unnoticed by present day scholars. We will soon see that defining the Greek library available to the medieval Jewish philosophers is a more challenging and interesting task than one might think.

1. *Plato*

In the present paper I will limit myself to a seemingly simple question: To what extent did the medieval Jewish philosophers have access to the writings of Plato and Aristotle? To make things even easier, I will focus first on Plato. Scholars of Jewish thought are wont to assume that the dialogical form of Solomon ibn Gabirol's *Fons vitae* and Judah Halevi's *Kuzari* was inspired by the Platonic dialogues. Plato is mentioned by many Jewish philosophers, and works such as the *Timaeus, Republic*, and *Laws* are cited by name. Maimonides specifically advises that Plato's writings are in parables and difficult to understand, and can be dispensed with as the writings of Aristotle are sufficient.[4] But did any of these Jewish thinkers, including Maimonides, ever read a Platonic dialogue? This, of course, is the same question that has been repeatedly asked about the Islamic thinkers. And the fact is, despite the testimonia of the learned Arabic bibliographers,[5] we do not know for sure. I have recently examined this question anew with regard to the commonly

[4] See Maimonides, Letter to Samuel ibn Tibbon, in I. Shailat (ed.), *Iggerot ha-Rambam*, Shailat Publishing, Jerusalem 1995, p. 553; cited by S. Pines in his introduction to his translation of Maimonides' *Guide of the Perplexed*, University of Chicago Press, Chicago 1963, p. lix. Maimonides' source for this evaluation of Plato may have been Alfarabi's statement in his introduction to his *Summary of the Laws*, trans. M. Mahdi in R. Lerner – M. Mahdi (eds), *Medieval Political Philosophy: a Sourcebook*, ed, Free Press of Glencoe, New York 1963, p. 84–85. See also Alfarabi, *The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle*, trans. C. E. Butterworth, in his *Alfarabi, the Political Writings: "Selected aphorisms" and other texts*, Cornell University Press, Ithaca 2001, p. 131–33. On Plato's use of riddles in the Arabic tradition, see J. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, SUNY Press, Albany 2000, p. 90, 112.

[5] See, e.g., Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. G. Flügel, Vogel, Leipzig 1871–1872, p. 245–46; trans. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, Columbia U.P., New York 1970, vol. 2, p. 591–94.

held view that Alfarabi read the *Laws*, a text he himself said that he had read and indeed commented upon.[6] My conclusion is that it seems that Alfarabi assumed he was commenting upon the *Laws*, but in fact was commenting upon an abridgement or paraphrase of it, perhaps by Galen. This is basically the conclusion of Dimitri Gutas[7] and fits in with the position of Franz Rosenthal, who over sixty years ago questioned whether any of the medieval Arabic translations of Plato were really «verbal reproductions of an unaltered Platonic wording», a skepticism shared today by other scholars. There is, as far as I know, still no textual evidence to establish the existence of a literal Arabic translation of any Platonic dialogue.[8] It thus will not be very surprising to hear that there were no medieval Hebrew translations of Plato. The closest we get is the 1320 Hebrew translation by Samuel ben Judah of Averroes' *Commentary on the Republic*. It is not until the revival of Platonism in Italy during the Renaissance in the second half of the fifteenth century that we begin to see the first signs of Jewish familiarity with the Platonic dialogues, and this only among Jews who read Latin. The well-known and significant impact of Plato on medieval Jewish thought appears to be based on Arabic translations of paraphrases, epitomes, and summaries of the dialogues – which were not themselves written as dialogues, on Arabic treatises influenced by these translations (several of which were translated into Hebrew), and on a single Hebrew translation of an Arabic commentary on the *Republic*.

---

6 See my «Did Alfarabi Read Plato's *Laws*?», *Medioevo* 28 (2003), p. 51–68. Alfarabi's statement is cited by M. Mahdi, «The *Editio princeps* of Fārābī's *Compendium Legum Platonis*», *Journal of Near Eastern Studies* 20 (1961), p. 1–24, esp. p. 5, who claims that «we have no ground upon which to doubt Fārābī's explicit assertion that Plato's *Laws*... "reached" him... and that he "meditated upon it" and that he intended his work to "aid those who planned to read the text of the *Laws*"».

7 D. Gutas, «Galen's Synopsis of Plato's *Laws* and Fārābī's Talḫīṣ», in G. Endreß – R. Kruk (eds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, p. 101–19, and Id., «Fārābī's Knowledge of Plato's *Laws*», *International Journal of the Classical Tradition* 4 (1998), p. 405–11.

8 F. Rosenthal, «On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World», *Islamic Culture* 14 (1940), p. 387–422, esp. p. 393 (concerning Alfarabi's knowledge of the dialogues, see p. 411). See similarly, F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam*, New York U.P., New York 1968, esp. p. 169. See now Walbridge, *Leaven of the Ancients*, p. 88–90. But consider D. C. Reisman, «Plato's *Republic* in Arabic: a Newly Discovered Passage», *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), p. 263–300.

2. *Aristotle*

The Jewish philosophers did not read Plato, but surely they knew Aristotle. This is definitely true. We know that there were Arabic translations, many remarkably accurate, of nearly all of the major Aristotelian treatises, and philosophically-inclined Jews in the pre-Maimonidean period had access to these translations. This is true for Maimonides himself who cites word-for-word from some of them in his *Guide of the Perplexed*. As for the Hebrew translations of the Aristotelian corpus available in the post-Maimonidean period, the reader is directed to Mauro Zonta's detailed list of them and of the Greek, Arabic, and Latin commentaries, paraphrases, and summaries of them in his *Aristoteles Hebraicus*.[9] But here again the situation is not so straightforward, and learned scholars have been misled.

Let us consider the knowledge of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, one of the most influential works in medieval Jewish philosophy. First the facts: There is extant today a generally fine Arabic translation of the *Ethics* by Isḥāq ibn Ḥunayn under the title *al-Aḫlāq*. The translation was published by ʿAbdurraḥmān Badawī in a not so fine edition in Kuwait in 1979, but has recently been re-edited.[10] A Hebrew translation from the Latin translation of Robert Grosseteste was made by Meir Alguades in the early fifteenth century in Spain.[11] Maimonides refers to the *Ethics* (*al-Aḫlāq*) several times in the *Guide* and on one occasion cites word-for-

[9] See G. Tamani – M. Zonta, *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Supernova, Venice 1997 (Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia, 46), p. 31–49.

[10] *Al-Aḫlāq, ta'līf Arisṭūṭālīs, tarǧamat Isḥāq ibn Ḥunayn*, ed. ʿA. Badawī, Wikalāt al-maṭbuʿāt, Kuwait 1979; revised edition, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. A. Akasoy and A. Fidora, with an introduction and English translation by D. M. Dunlop, Brill, Leiden 2005 (Aristoteles Semitico-Latinus, 17).

[11] See L. V. Berman, «The Latin-to-Hebrew translation of the *Nicomachean Ethics*» [in Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 7 (1988), Shlomo Pines Jubilee Volume, Part 1, p. 147–68, esp. p. 149 (English summary, p. xiv). According to Zonta, *Aristoteles Hebraicus*, p. 48, the Latin translation is by William of Moerbeke. Professor Zonta informs me (in a letter dated 2 March 2004) that this discrepancy is a case of brachylogy. He was referring to William of Moerbeke's revision (the so-called *textus recognitus*) of Robert Grosseteste's translation (the so-called *textus purus*). As for his claim that Alguades translated from William's revised version, Zonta writes that he relied on J.-P. Rothschild, «Du latin à l'hébreu: quelques problèmes posés par des traductions médiévales», in G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi 1040–1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Cerf, Paris 1993 (Patrimoines. Judaisme), p. 696–97.

word from Isḥāq's translation.[12] To what extent did he and other Jewish philosophers really know this text as we would expect they did?

One Jewish thinker whom we should assume certainly knew the *Ethics* is Shem-Ṭov ben Joseph Falaquera. This thirteenth-century author seems to have known the philosophic literature available in Arabic as well as or better than any other Jewish thinker of the medieval period, and indeed translated and cited many important texts that were known to the Hebrew reader only through his writings. Falaquera cites Aristotle's *Ethics* in several of his works, often in the name of Aristotle. One of his most important works is his *Moreh ha-Moreh* (Guide to the *Guide*), an early commentary on Maimonides' *Guide*. This work recently appeared in a critical edition, edited by Yair Shiffman.[13] Shiffman succeeded in locating most of Falaquera's Arabic sources in the commentary, but had difficulty finding the exact passages in the *Ethics* that Falaquera quoted, although he was able to note passages that seemed very close or to contain the «gist of his words».[14] Why could he not find the exact quotes in Badawī's edition of the Arabic *Ethics*? The answer is, as I have recently shown, that Falaquera did not have Isḥāq's translation, but only an Arabic translation of the *Summa Alexandrinorum* (*Iḫtiṣār al-Iskandarāniyyīn*). Falaquera assumed that this summary was Aristotle's *Ethics*, and that his citations were translations – often-word-for-word– from it.[15]

What does it matter if Falaquera – or any scholar for that matter – read an Arabic translation of the *Ethics* or an Arabic translation of a summary of the *Ethics*? The answer should be obvious, as should the answer to the question, What difference does it make if philosopher X read the *Ethics* in Greek or Arabic translation? His understanding of the passage is dependent on the text he had before him. Let me

---

[12] Maimonides, *Guide of the Perplexed* III, 43, Pines trans., p. 572. The passage, cited from *Nicomachean Ethics* VIII, 1160 a 25–28, is virtually identical with Isḥāq's Arabic translation (Badawī's ed., p. 293).

[13] Shem-Ṭov ben Joseph ibn Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, ed. Y. Shiffman, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 2001.

[14] On Falaquera's sources in the *Moreh ha-moreh*, see *ibid*., p. 18–87. Shiffman discusses the influence of Aristotle's *Nicomachean Ethics* on p. 37–38. References for Falaquera's citations are provided by Shiffman in the notes to the text. See, e.g., p. 310, note on lines 8–12.

[15] S. Harvey, «The Sources of the Quotations from Aristotle's *Ethics* in the *Guide of the Perplexed* and the *Guide to the Guide*» [in Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 14 (1998), Joseph Baruch Sermoneta Memorial Volume, p. 87–102 (English summary, p. ix–x).

make this perfectly clear with regard to our understanding of Falaquera with an illustration. Another scholar of Falaquera, Raphael Jospe, who edited a short work by Falaquera that is a sort of summary of the *Ethics*, made an interesting discovery, some twenty years ago, through a careful reading of the text he edited. Jospe, after observing that Falaquera was not an original thinker, but that his main contribution was in presenting philosophic material in a clear way in Hebrew through citations and translations of his sources, claimed that «nevertheless, in my opinion there is a "new" element in Falaquera's ethics, at least in degree, namely the extent of his negation of moral virtue as ultimate human perfection».[16] With regard to this point, Jospe claimed, Falaquera «departs from» and goes beyond his source Aristotle.[17] Jospe presented his findings in a Hebrew article, in an English translation of it, and in his book on Falaquera.[18] But there is nothing new in Falaquera here. He was not intentionally departing from the words of Aristotle, but simply trying to translate them. The problem was that while he thought he was translating from the Arabic translation of the *Ethics* – a text he did not have – he was actually translating from the *Summa Alexandrinorum*.[19] Indeed, it seems that all Falaquera's citations from the *Ethics* in all his works are from the *Summa*, and that the first six chapters of the little work Jospe edited comprise a Hebrew abridgement of the *Summa* and a precious testimonium to the Arabic version of that text. Now Falaquera was not a major thinker, and it is not so important what he thought, but it turns out that the Arabic translation of the *Ethics* was not easy to attain. We know, for example, from Averroes that until Abū ʿAmr

---

[16] R. Jospe, «Rejecting Moral Virtue as the Ultimate Human End», in W. M. Brinner – S. D. Ricks (eds), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Scholars Press, Atlanta 1986, p. 189.

[17] Jospe, «Rejecting Moral Virtue», p. 193. Jospe's remarks on Falaquera's departure from Aristotle are based on Falaquera's summary of the *Nicomachean Ethics* in his *Shelemut ha-maʿasim* (*Perfection of actions*), ed. R. Jospe in his *Torah and Sophia: the Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1988, pp. 417–38. Jospe notes in the introduction to his edition that the «first six chapters of the book… are based on Aristotle's *Nicomachean Ethics*», p. 412.

[18] Jospe, «Rejecting Moral Virtue», p. 185–204; Id., Hebrew version, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 5 (1986), p. 93–112; and Id., *Torah and sophia*, p. 453, n. 13.

[19] See B. Chiesa, «Una fonte sconosciuta dell'*Etica* di Falaquera: la *Summa Alexandrinorum*», in A. Vivian (ed.), *Biblische und judaistische Studien, Festschrift für Paolo Sacchi*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1990, p. 83–612, and Id., *Etica e antropologia nel pensiero di Shem Tob Ibn Falaquera*, in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, atti della 7. Settimana, Roma, 27 novembre–2 dicembre 1989, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1991, p. 363–84.

ibn Martīn brought the translation of the *Ethics* with him from Egypt, probably in the 1170s, only the first four books of the translation could be found in al-Andalus.[20] If Averroes is correct, then he is also correct when he hints that Ibn Bāǧǧah did not have the full translation,[21] and similarly we might conclude neither did Hispano Jewish thinkers like Ibn Gabirol, Baḥya ibn Paqudah, Moses ibn Ezra, Abraham ibn Ezra, Joseph ibn Ṣaddiq, Judah ha-Levi, and Abraham ibn Daʾud. This conclusion would no doubt surprise many students today of medieval Jewish philosophy. As for Maimonides, I have already mentioned that he refers several times in the *Guide* to the *Ethics* and on one occasion cites word-for-word from Isḥāq's translation of book 8. But the *Guide* was written in the 1180s after he arrived in Egypt. I have elsewhere argued that he did not have the *Ethics* when he wrote the *Eight Chapters*, the *Commentary on the Ethics of the Fathers*, and other earlier ethical treatises.[22] The undeniable influence of the *Ethics* on Maimonides' earlier writings as well as on some of the other Hispano Jewish thinkers I have just mentioned derives from Alfarabi's independent treatises and perhaps also from Alfarabi's lost *Commentary on the Ethics*, which was available in twelfth century Spain and indeed cited by Maimonides. This latter work was also likely the main source of the *Ethics* for Ibn Bāǧǧah, who comments upon parts of it.[23]

I would suggest that the problem of the scarcity of Isḥāq's translation of the *Ethics* was not limited to al-Andalus. Nor was Falaquera the only one who cited a summary or epitome of the *Ethics*, while assuming he was citing the full text of Aristotle. The great early eleventh century Islamic ethical philosopher Miskawayh, writing in the East, famously based his ethical writings on Aristotle's *Ethics*, but did he have access to Isḥāq's full translation? This question might seem irreverent to some, and foolhardy to others, for not only is Miskawayh's *Tahḏīb al-aḫlāq* rooted in Aristotle's

---

[20] See L. V. Berman, «The Revised Hebrew Translation of Averroes' *Middle Commentary* on the *Nicomachean Ethics*», in A. Neuman – S. Zeitlin (eds), *The Seventy-fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*, *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia 1967, pp. 106–7, n. 4. For Averroes' statement, see *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics in the Hebrew version of Samuel ben Judah*, ed. L. V. Berman, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1999, p. 354.

[21] Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 355.

[22] Harvey, «Sources of the Quotation» (above, n. 15), p. 99–102.

[23] Maimonides cites Alfarabi's *Commentary on the Ethics* in *Guide* III, 18, p. 476. Ibn Bāǧǧah's comments on the commentary are published in *Rasāʾil falsafiyyah li-Abī Bakr ibn Bāǧǧah, nuṣūṣ falsafiyyah ġayr manšūrah*, ed. J. A. ʿAlawī, Dār al-Ṯaqāfah, Beirut 1983, p. 197–202.

Ethics, but in that work he also cites Aristotle's «book called *al-Aḫlāq*» and a bit later «his book known *as Nīqūmāḫiyya*».[24]

Yet the matter is not so obvious. Already, the book's editor and translator Constantine Zurayk observed that Miskawayh's quotations from the *Ethics* were not exact and questioned whether he indeed had access to a full translation of the *Ethics*.[25] D. M. Dunlop, who assumed he did, accounted for four discrepancies between the *Tahḏīb al-aḫlāq* and Aristotle's *Ethics* by showing that they were based not on the *Ethics*, but on the *Summa Alexandrinorum*.[26] I would like to suggest that Miskawayh's dependence on the *Summa* was far greater than even Dunlop suspected. How great we cannot know as the Latin versions of the *Summa* are often incomplete and differ from the Arabic text that Miskawayh had before him. Nonetheless, a brief comparison with the Latin *Summa* reveals further citations from it by Miskawayh, including the long text cited from Aristotle's *Nīqūmāḫiyya*, which was not in fact taken directly from the *Ethics.* The two Latin versions of the *Summa* provide some evidence for this, but it is confirmed by of all texts, Falaquera's above mentioned Hebrew summary of the Arabic *Summa*, which contains the only word-for-word testimonium of the Arabic *Summa* of this passage.[27] We can thus surmise that the version of the *Summa Alexandrinorum* that Miskawayh had before him was attributed to Aristotle and was thought by him to be Aristotle's *Nīqūmāḫiyya.* Falaquera's summary also provides more literal support for two of the *Summa* passages in Miskawayh noted by Dunlop.[28] In addition, I have found at least five other passages in

[24] Miskawayh, *Tahḏīb al-aḫlāq*, ed. C. Zurayk, al-Ǧāmiʿa al-Amīrikiyya, Beirut 1966, p. 92, 33, 97, 116; trans. Zurayk, *Miskawayh, The Refinement of Character. A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn Muḥammad Miskawayh Tahḏīb al-Aḫlāq*, American University of Beirut Centennial Publications, Beirut 1968, p. 82, 31, 86, 103.

[25] See Zurayk, *Refinement of Character*, p. xvi, xix, 204, n. 16, 205, n. 26, and p. 207, n. 26.

[26] Dunlop's discussion is found in his introduction to the revised edition of the Arabic *Ethics* (above, n. 10), esp. p. 29–31. I thank Hans Daiber for kindly sending me portions of this introduction prior to publication.

[27] Cf. Miskawayh, *Tahḏīb al-aḫlāq*, p. 116 (transl., p. 103–4), Falaquera, *Shelemut ha-maʿasim*, p. 422, and the two printed versions of the *Summa Alexandrinorum*: C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Trimarchi, Messina 1904, p. lxiii, and G. B. Fowler, «Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250–1331)», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 57 (1982), p. 195–252, esp. p. 222–23.

[28] Dunlop (p. 30) states that «the case for the dependence of Miskawayh on the Arabic behind the *Summa Alexandrinorum* is put beyond doubt by two further examples [to the two examples just given]». Dunlop points to *Tahḏīb al-aḫlāq*, p. 78–79 (trans., p. 72) and the corresponding passage in the *Summa* (Marchesi, p. xliv, Fowler, p. 200), and to *Tahḏīb al-aḫlāq*, p. 171 (trans., p. 152) and its corresponding passage in the

Falaquera's summary of the *Summa* that correspond literally with quotes attributed by Miskawayh to Aristotle.[29] Miskawayh's dependence on the Arabic *Summa* is further evidenced by the fragments of the Arabic *Summa*, preserved in eight pages of a Cairo manuscript and published by Dunlop.[30] Curiously, Dunlop did not notice that the last five of these pages appear virtually word-for-word in the last treatise of Miskawayh's *Tahḏīb al-aḫlāq*.[31] Evidently, in light of this Cairo manuscript and Falaquera's Hebrew summary of the *Summa*, Miskawayh was a much more accurate quoter than has been thought.

I have diverged a bit. In truth, for the history of post-Maimonidean Jewish philosophy Falaquera's summary of the *Summa Alexandrinorum* is of minimal importance. It is extant today in only four manuscripts and was probably never well known.[32] Moreover, since it is not attributed to Aristotle, I suspect that – unlike the Arabic *Summa* – no one who read it confused it with Aristotle's *Ethics*. Indeed Aristotle's *Ethics* seems to have been little known and was inaccessible to the Hebrew reader until Samuel ben Judah translated Averroes' commentary of Isḥāq's translation in 1321, and Joseph ibn Kaspi abridged this commentary several years later. As was mentioned earlier, Meir Alguades translated the full text of the *Ethics* from the Latin in the early fifteenth century. It is only then that the book became popular among Jewish readers.

While most of Aristotle's other major writings were available to the pre-Maimonidean Jewish philosophers in Arabic translation, there is little sign that they were carefully studied until Ibn Da'ud and Maimonides in the second half of the twelfth century.[33] In fact, to the

Summa (Marchesi, p. lxxxiv, cf. Fowler, p. 249). See Falaquera, *Shelemut ha-maʿasim*, p. 418–19 and 428 respectively.

[29] I have noted parallels between Miskawayh's *Tahḏīb al-aḫlāq* and Falaquera's *Shelemut ha-maʿasim* in S. Harvey, «A New Islamic Source of the *Guide of the Perplexed*», *Maimonidean Studies* 2 (1991), p. 47–55. Additional instances are provided in my forthcoming study, «The Extent of the Influence of the *Summa Alexandrinorum* on the *Ethics* of Miskawayh».

[30] D. M. Dunlop, «The Manuscript Taimur Pasha 290 *aḫlāq* and the *Summa Alexandrinorum*», *Arabica*, 21 (1974), p. 252–63, with *addenda and corrigenda, Arabica*, 23 (1976), p. 313–14.

[31] The last five of these pages (p. 313–17) are published *ibid*., p. 261–63. Cf. Miskawayh, *Tahḏīb al-aḫlāq*, p. 191–202 (trans., p. 170–79).

[32] In addition to the three manuscripts mentioned by Jospe, *Torah and sophia* (above, n. 17), p. 411 and 412, n. 4, there is a fourth manuscript containing *Shelemut ha-maʿasim*: Moscow-Russian State Library, MS Guenzburg 231/2, ff. 108r–114r. This manuscript is dated 1528.

[33] For an early (perhaps the earliest) exception, see S. Pines, «A Tenth Century

extent that other pre-Maimonidean Jewish philosophers considered themselves followers of Aristotle, it was in their adherence to pseudo-Aristotelian works such as the *Theology of Aristotle* and the *Book of the Apple*. Maimonides recognized the need to distinguish these pseudographs – or to use Maimonides' words, «ravings and empty vanities»[34] – from the authentic Aristotelian corpus. He emphasized the unique importance of Aristotle, and in a famous letter to the translator of the *Guide of the Perplexed*, Samuel ibn Tibbon, advised that of the ancient Greeks, one need only read Aristotle, but to understand him properly, he must be read through the great commentators, Alexander of Aphrodisias, Themistius, and Averroes.[35] As I have argued elsewhere, Maimonides' letter to a great extent determined which philosophic and scientific texts would be translated from Arabic to Hebrew and thus the nature of the Hebrew philosophic library of the centuries that followed him.[36]

I have talked a bit about the Greek library of the pre-Maimonidean Jewish philosophers. The main centers of learning of Jewish philosophy during this period – Iraq and then al-Andalus – were main centers of philosophic and scientific learning in Islam as well. Jews and Muslims had access to the same translations of Greek books and often studied them together. Yet, for whatever reasons, the careful and orderly study of Aristotelian logic and natural science, which was the hallmark of the tradition of Islamic philosophy founded by Alfarabi, did not attract Jewish adherents till Ibn Daʾud and Maimonides. I will now turn my focus to the Greek library of the post-Maimonidean Jewish philosophers, that is, the philosophic works available to them in Hebrew translation. My comments are intended to complement the detailed lists of Steinschneider and of those present-day scholars who are updating him.

Philosophical Correspondence», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 24 (1955), p. 103–36.

[34] Maimonides, Letter to Samuel ibn Tibbon (above, n. 4), p. 552. On the meaning of the term «ravings» (Arabic: *haḏayān*; Hebrew: *hazayot*) for Maimonides, see S. Stroumsa, «"Ravings": Maimonides' Concept of Pseudo-science», *Aleph* 1 (2001), p. 141–63.

[35] Letter to Samuel ibn Tibbon, p. 552–53.

[36] S. Harvey, «Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon determine which Philosophers would be studied by later Jewish Thinkers?», *Jewish Quarterly Review* 83 (1992), p. 51–70.

3. *The Greek library of the post-Maimonidean Jewish thinkers*

To understand the character of the Greek library of the post-Maimonidean Jewish thinkers, one must start at the beginning: at a time when there were no Hebrew translations of Greek philosophic works and when scholars, who did not know Arabic, first realized the profound implications of this lack. One must accordingly begin in Provence in the first decade of the thirteenth century, a few years after the death of Maimonides in 1204. The scholars of Provence, after begging Maimonides for a Hebrew version of the *Guide*, had received the Arabic version and then turned their insistent entreaties to Samuel ibn Tibbon to translate the work into Hebrew so they could read it. Ibn Tibbon, was virtually the only person in Provence who could carry out this mission, and in the end reluctantly agreed to do so.[37] But no sooner had he finished translating the *Guide* when the learned scholars of Provence realized that the book was a closed book. As Maimonides makes perfectly clear in the opening pages of the *Guide*, the book is written for those who have begun to engage in philosophy and have studied the true sciences. Those who have not or who think they have, but in actuality have no « knowledge of anything that can truly be called science », will not be able to understand the book.[38] One can easily imagine the frustration and disappointment of the scholars of Provence. They now turned again to Ibn Tibbon and begged him to translate Aristotle's books on natural science. Again their entreaties were relentless and again he reluctantly agreed, or at least he agreed to translate Aristotle's *Meteorology*, a book he was at the time studying and struggling to understand.[39] Ibn Tibbon finished his translation of the *Meteorology*, the first Greek philosophic or scientific work to be translated into Hebrew, in 1210. The Arabic translation of the *Meteorology* by Yaḥyā ibn al-Biṭrīq, unlike those of most of the other Aristotelian works, was notoriously poor, and the manuscripts that

[37] Ibn Tibbon recounts in the introduction to his Hebrew translation of Maimonides' *Guide*, ed. Y. Ibn Shmuel, Mossad Harav Kook, Jerusalem 1981, p. cxviii–cxix, the pressures that were put upon him by R. Jonathan ha-Kohen of Lunel and other scholars of Provence to translate the *Guide*.

[38] *Guide*, Introduction, p. 10 and 16.

[39] Ibn Tibbon recites these entreaties in the introduction to his Hebrew translation of Aristotle's *Meteorology*, ed. and trans. R. Fontaine, *Otot ha-shamayim, Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology*, Brill, Leiden 1995 (Aristoteles Semitico-Latinus, 8), p. 2–5.

reached Ibn Tibbon were not in good condition. Ibn Tibbon was able to make a useful translation only by relying upon and citing within his work the commentaries by Alexander, Averroes, and Avicenna.[40] But this was not the only problem for the Jews of Provence who yearned to learn philosophy and science. As would become clear to them once they began to read Ibn Tibbon's translation, this book too was a sealed book for those who had not read Aristotle's previous three books on natural science, which must be studied in their proper order. Writes Ibn Tibbon after his translation of the opening of the *Meteorology*: « one who has not previously acquired knowledge and learning from books that precede this one, will understand very little of this introduction ».[41] Unfortunately, it would be another four decades or so before they would have even an epitome of Aristotle's *Physics* and over a century before they would have a full translation of it via the translation of Averroes' *Long Commentary on the Physics*.

It is fairly well known that the post-Maimonidean Jewish philosophers did not study *Aristoteles ex Aristotele*, but rather through the commentaries – and in particular the middle commentaries – of Averroes. A few other Aristotelian texts were translated, most notably the *De generatione et corruptione* and the *De anima*, in Roma in 1284, but these translations were not well read. In addition, the *Prior Analytics, Physics*, and *Metaphysics* were available through the translations in the early fourteenth century of Averroes' long commentaries, but these too do not seem to have been particularly popular. Ironically, it was during this period that Jewish philosophy, molded by Maimonides, emerged as an Aristotelian philosophy, considered Aristotle the Philosopher, and emphasized the careful study of Aristotelian logic and natural science, all in the proper order. The Jewish Aristotelians knew Aristotle very well, but their knowledge for the most part came from Averroes' commentaries. Few of their libraries contained translations of Aristotle, and they were not considered any less valuable for this absence.

---

[40] See *ibid.*, p. 2–5. See further Fontaine's Introduction, esp. p. ix–xiii, and on Ibn Tibbon's use of Alexander and Averroes in his translation, p. xxxix–lxxi.

[41] *Ibid.*, p. 26–29.

4. *The Library of a Fourteenth-century Jewish Aristotelian*

Do the actual libraries of the medieval Jewish philosophers support our conclusions? Let us consider the richest private medieval collection of Hebrew manuscripts known to us, the philosophic library of Gersonides, the leading Jewish Aristotelian and commentator on Averroes. In an autograph copy of an inventory of the books in his library, written by Gersonides around 1338 – some 6 years before his death – the author divides his collection of 168 manuscripts into three parts: Biblical books and commentaries, Talmudic and legal texts, and *sifre ha-ḥokhmah* (books of science).[42] The section on scientific books depicts the sort of Hebrew library we should have expected of a fourteenth century Jewish Aristotelian with a bent for astrology. There are 59 manuscripts in the section of scientific books, about half of which contain more than one work. Interestingly, the first four manuscripts are partial or complete copies of Maimonides' *Guide*, including one copied by Gersonides himself. The library contained some 28 of Averroes' 36 commentaries on Aristotle, and with one possible exception, not a single work by Aristotle himself.[43] It also contained apparently all 17 of Gersonides' supercommentaries on Averroes' commentaries. There is further a copy of Themistius's *Paraphrase of Aristotle's Metaphysics* Λ, but no other Aristotelian commentary. There is no book or epitome of a book by Plato or any pre-Socratic. The only other Greek authors listed are of works of mathematics and astronomy, such as Nicomachus, Euclid, and Ptolemy. Surprisingly, there are no treatises by any of the *falāsifah*!

Conclusion

The Greek library available to the pre-Maimonidean Jewish philosophers was virtually the same as that available to the Islamic thinkers. Nonetheless, they do not seem to have studied the books of Aristotle

[42] This inventory was published and analyzed in G. E. Weil, *La Bibliothèque de Gersonide d'après son catalogue autographe*, éd. par F. Chartrain, avec la collaboration d'A.-M. Weil-Guény et J. Schatzmiller, Peeters, Louvain – Paris 1991 (Collection de la Revue des Études Juives, 10). For the Hebrew list of scientific books, see p. 46–49. French translations of these titles along with identification and description of each work mentioned is provided later in the book.

[43] The possible exception is Ibn Tibbon's translation of Aristotle's *Meteorology*. See Weil, *Bibliothèque de Gersonide*, p. 102.

carefully and were for the most part influenced by kalamic or Pseudo-Aristotelian or Neoplatonic texts. In contrast, the post-Maimonidean Jewish philosophers who did not read Arabic – or, at least, the best known of them – were educated in Aristotelian science, although few studied the works of Aristotle directly. Maimonides had recommended that they study Aristotelian science and philosophy through the commentaries of Alexander, Themistius, and Averroes, and this is what they did, or to be more precise, through the commentaries of Averroes, as very few commentaries of Alexander and Themistius were translated into Hebrew, and apart from Themistius' *Paraphrase of Metaphysics* Λ, none seem to have been readily accessible. Nonetheless, Alexander's and Themistius's views, as expressed in their Aristotelian commentaries, were well known from Averroes' commentaries and frequently discussed in detail by the medieval Jewish philosophers.[44] The Greek library of the post-Maimonidean Jewish philosophers was thus, in many respects, quite meager, but notwithstanding, thanks to Averroes, they were able to master Aristotelian science.

[44] On the other hand, in part because Maimonides did not count John Philoponus among the commentators who are useful for understanding Aristotle, his writings were not translated into Hebrew, his interpretations were of little interest, and his impact upon later Medieval Jewish thought was accordingly negligible.

LIST OF CONTRIBUTORS

Cristina D'Ancona
Università di Pisa

Henri Dominique Saffrey
Couvent Saint-Jacques, Paris

Richard Goulet
Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Marie-Odile Goulet-Cazé
Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Burkhard Reis
Universität Hamburg

Concetta Luna
Scuola Normale Superiore, Pisa

Philippe Hoffmann
École Pratique des Hautes Études, Paris

Guglielmo Cavallo
Università degli Studi "La Sapienza", Roma

Didier Marcotte
Université de Reims, Champagne-Ardenne

Michel Cacouros
École Pratique des Hautes Études, Paris

Eudoxie Delli
École Pratique des Hautes Études, Paris

Aris Papamanolakis
Université de Fribourg

Pantélis Golitsis
École Pratique des Hautes Études, Paris

Valentina Calzolari
Université de Genève

Henri Hugonnard-Roche
École Pratique des Hautes Études, Paris

Sebastian P. Brock
Oriental Institute, Oxford

Vittorio Berti
Università degli Studi di Padova

Gerhard Endreß
Ruhr-Universität Bochum

Peter Adamson
King's College London

Dimitri Gutas
Yale University

Hinrich Biesterfeldt
Ruhr-Universität Bochum

Meryem Sebti
Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Emily Cottrell
Laboratoire d'Étude des Monothéismes, Paris

James E. Montgomery
Trinity Hall, Cambridge

Elvira Wakelnig
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Cleophea Ferrari
Ruhr-Universität Bochum

Daniel De Smet
Katholieke Universiteit Leuven

Steven Harvey
Bar-Ilan University, Jerusalem

INDEX OF MANUSCRIPTS AND PAPYRI

Papyri

INDEX OF ANCIENT NAMES

The Arabic article al- has been disregarded in the alphabetical order.

INDEX OF MODERN NAMES

The Arabic article al- has been disregarded in the alphabetical order.

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

13. Nicolaus Damascenus. *On the Philosophy of Aristotle.* Fragments of the First Five Books, Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary by H. J. Drossaart Lulofs. Reprint of the 1st (1965) ed. 1969. ISBN 90 04 01725 9
14. Edelstein, L. *Plato's Seventh Letter.* 1966. ISBN 90 04 01726 7
17. Gould, J. B. *The Philosophy of Chrysippus.* Reprint 1971. ISBN 90 04 01729 1
18. Boeft, J. den. *Calcidius on Fate.* His Doctrine and Sources. 1970. ISBN 90 04 01730 5
20. Bertier, J. *Mnésithée et Dieuchès.* 1972. ISBN 90 04 03468 4
21. Timaios Lokros. *Über die Natur des Kosmos und der Seele.* Kommentiert von M. Baltes. 1972. ISBN 90 04 03344 0
23. Iamblichus Chalcidensis. *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta.* Edited with Translation and Commentary by J. M. Dillon. 1973. ISBN 90 04 03578 8
24. Timaeus Locrus. *De natura mundi et animae.* Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. Marg. Editio maior. 1972. ISBN 90 04 03505 2
26. Gersh, S. E. *Κίνησις ἀκίνητος.* A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. 1973. ISBN 90 04 03784 5
27. O'Meara, D. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin.* Étude historique et interprétative. 1975. ISBN 90 04 04372 1
28. Todd, R. B. *Alexander of Aphrodisias on the Stoic Physics.* A Study of the *De Mixtione* with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary. 1976. ISBN 90 04 04402 7
29. Scheffel, W. *Aspekte der platonischen Kosmologie.* Untersuchungen zum Dialog 'Timaios'. 1976. ISBN 90 04 04509 0
31. Edlow, R.B. *Galen on Language and Ambiguity.* An English Translation of Galen's *De Captionibus* (On Fallacies), With Introduction, Text and Commentary. 1977. ISBN 90 04 04869 3
34. Epiktet. *Vom Kynismus.* Herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar von M. Billerbeck. 1978. ISBN 90 04 05770 6
35. Baltes, M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten.* Teil 2. Proklos. 1979. ISBN 90 04 05799 4
39. Tarán, L. *Speusippus of Athens.* A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. 1982. ISBN 90 04 06505 9
41. O'Brien, D. *Theories of Weight in the Ancient World.* Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas 2. Plato: Weight and Sensation. The Two Theories of the 'Timaeus'. 1984. ISBN 90 04 06934 8
45. Aujoulat, N. *Le Néo-Platonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie.* Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle. 1986. ISBN 90 04 07510 0
46. Kal, V. *On Intuition and Discursive Reason in Aristotle.* 1988. ISBN 90 04 08308 1
48. Evangeliou, Ch. *Aristotle's Categories and Porphyry.* 1988. ISBN 90 04 08538 6
49. Bussanich, J. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus.* A Commentary on Selected Texts. 1988. ISBN 90 04 08996 9
50. Simplicius. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction

de I. Hadot. I: Introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. et P. Hadot). Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé. 1990. ISBN 90 04 09015 0

51. Simplicius. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. III: Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Commentaire et notes à la traduction par C. Luna. 1990. ISBN 90 04 09016 9
52. Magee, J. *Boethius on Signification and Mind.* 1989. ISBN 90 04 09096 7
54. Fortenbaugh, W.W., et al. (eds.) *Theophrastes of Eresos.* Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. 1992. ISBN 90 04 09440 7 *set*
55. Shankman, A. *Aristotle's* De insomniis. A Commentary. ISBN 90 04 09476 8
56. Mansfeld, J. *Heresiography in Context.* Hippolytos' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy. 1992. ISBN 90 04 09616 7
57. O'Brien, D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* 1993. ISBN 90 04 09618 3
58. Baxter, T.M.S. *The Cratylus.* Plato's Critique of Naming. 1992. ISBN 90 04 09597 7
59. Dorandi, T. (Hrsg.) *Theodor Gomperz. Eine Auswahl herkulanischer kleiner Schriften (1864-1909).* 1993. ISBN 90 04 09819 4
60. Filodemo. *Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio* (PHerc. 1018). Edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi. 1994. ISBN 90 04 09963 8
61. Mansfeld, J. *Prolegomena.* Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text. 1994. ISBN 90 04 10084 9
62. Flannery, S.J., K.L. *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias.* 1995. ISBN 90 04 09998 0
63. Lakmann, M.-L. *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius.* 1995. ISBN 90 04 10096 2
64. Sharples, R.W. *Theophrastus of Eresus.* Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 5. Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328-435). 1995. ISBN 90 04 10174 8
65. Algra, K. *Concepts of Space in Greek Thought.* 1995. ISBN 90 04 10172 1
66. Simplicius. *Commentaire sur le manuel d'Épictète.* Introduction et édition critique de texte grec par Ilsetraut Hadot. 1995. ISBN 90 04 09772 4
67. Cleary, J.J. *Aristotle and Mathematics.* Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics. 1995. ISBN 90 04 10159 4
68. Tieleman, T. *Galen and Chrysippus on the Soul.* Argument and Refutation in the *De Placitis* Books II-III. 1996. ISBN 90 04 10520 4
69. Haas, F.A.J. de. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter.* Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. 1997. ISBN 90 04 10446 1
71. Andia, Y. de. *Henosis.* L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. 1996. ISBN 90 04 10656 1
72. Algra, K.A., Horst, P.W. van der, and Runia, D.T. (eds.) *Polyhistor.* Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday. 1996. ISBN 90 04 10417 8
73. Mansfeld, J. and Runia, D.T. *Aëtiana.* The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume 1: The Sources. 1997. ISBN 90 04 10580 8
74. Slomkowski, P. *Aristotle's* Topics. 1997. ISBN 90 04 10757 6
75. Barnes, J. *Logic and the Imperial Stoa.* 1997. ISBN 90 04 10828 9
76. Inwood, B. and Mansfeld, J. (eds.) *Assent and Argument.* Studies in Cicero's *Academic Books*. Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum (Utrecht, August 21-25, 1995). 1997. ISBN 90 04 10914 5
77. Magee, J. (ed., tr. & comm.) *Anicii Manlii Severini Boethii* De divisione liber. Critical Edition, Translation, Prolegomena, and Commentary. 1998. ISBN 90 04 10873 4

78. Olympiodorus. *Commentary on Plato's* Gorgias. Translated with Full Notes by R. Jackson, K. Lycos & H. Tarrant. Introduction by H. Tarrant. 1998. ISBN 90 04 10972 2
79. Sharples, R.W. *Theophrastus of Eresus*. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 3.1. Sources on Physics (Texts 137-223). With Contributions on the Arabic Material by Dimitri Gutas. 1998. ISBN 90 04 11130 1
80. Mansfeld, J. *Prolegomena Mathematica*. From Apollonius of Perga to Late Neo-platonism. With an Appendix on Pappus and the History of Platonism. 1998. ISBN 90 04 11267 7
81. Huby, P. *Theophrastus of Eresus*. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 4. Psychology (Texts 254-327). With Contributions on the Arabic Material by D. Gutas. 1999. ISBN 90 04 11317 7
82. Boter, G. *The* Encheiridion *of Epictetus and Its Three Christian Adaptations*. Transmission and Critical Editions. 1999. ISBN 90 04 11358 4
83. Stone, M.E. and Shirinian, M.E. *Pseudo-Zeno. Anonymous Philosophical Treatise*. Translated with the Collaboration of J. Mansfeld and D.T. Runia. 2000. ISBN 90 04 11524 2
84. Bäck, A.T. *Aristotle's Theory of Predication*. 2000. ISBN 90 04 11719 9
85. Riel, G. Van. *Pleasure and the Good Life*. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists. 2000. ISBN 90 04 11797 0
86. Baltussen, H. *Theophrastus against the Presocratics and Plato*. Peripatetic Dialectic in the *De sensibus*. 2000/ ISBN 90 04 11720 2
87. Speca, A. *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*. 2001. ISBN 90 04 12073 4
88. Luna, C. *Trois Études sur la Tradition des Commentaires Anciens à la Métaphysique d'Aristote*. 2001. ISBN 90 04 120074 2
89. Frede, D. & A. Laks (eds.) *Traditions of Theology*. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath. 2001. ISBN 90 04 12264 8
90. Berg, R.M. van den. *Proclus' Hymns*. Essays, Translations, Commentary. 2001. ISBN 90 04 12236 2
91. Rijk, L.M. de. *Aristotle – Semantics and Ontology*. 2 volumes.
    Volume I. General Introduction. The Works on Logic. 2002. ISBN 90 04 12324 5
    Volume II. The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument. 2002. ISBN 90 04 12467 5
92. Finamore, J.F. & J.M. Dillon. *Iamblichus* De Anima. Text, Translation, and Commentary. 2002 ISBN 90 04 12510 8
93. Fortenbaugh, W.W., R.W. Sharples, & M.G. Sollenberger. *Theophrastus of Eresus*. On Sweat, on Dizziness and on Fatigue. 2003. ISBN 90 04 12890 5
94. Tieleman, T. *Chrysippus'* On affections. Reconstruction and Interpretation. 2003. ISBN 90 04 12998 7
95. Görler, W. *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*. Herausgegeben von C. Catrein. 2004. ISBN 90 04 13736 X
96. Polito, R. *The Sceptical Road*. Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus. 2004. ISBN 90 04 13742 4
97. Fortenbaugh, W.W. *Theophrastus of Eresus*. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 8. Sources on Rhetoric and Poetics (Texts 666-713). 2005. ISBN 90 04 14247 9
98. Perkams, M. & R.M. Piccione (Hrsg.) *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003. 2006. ISBN 90 04 15084 6
99. Schäfer, C. *Philosophy of Dionysius the Areopagite*. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise *On the Divine Names*. 2006. ISBN 90 04 15094 3
100. Delcomminette, S. *Le* Philèbe *de Platon*. Introduction à l'Agathologie Platonicienne. 2006. ISBN 90 04 15026 9
101. Fortenbaugh, W.W. *Aristotle's Practical Side*. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric. 2006. ISBN-10: 90 04 15164 8, ISBN-13: 978 90 04 15164 2

102. Brancacci, A. & P.-M. Morel (eds.). *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*. Proceedings of the International Colloquium on Democritus (Paris, 18-20 September 2003). 2007. ISBN-10: 90 04 15160 5, ISBN-13: 978 90 04 15160 4
103. Huby, P. *Theophrastus of Eresus*. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 2. Logic. With Contributions on the Arabic Material by Dimitri Gutas. 2007. ISBN-10: 90 04 15298 9, ISBN-13: 978 90 04 15298 4
104. Sider, D. & C.W. Brunschön (eds.). *Theophrastus of Eresus*. On Weather Signs. 2007. ISBN-10: 90 04 15593 7, ISBN-13: 978 90 04 15593 0
105. Mirhady, D.C. (ed.). *Influences on Peripatetic Rhetoric*. Essays in Honor of William W. Fortenbaugh. 2007. ISBN 978 90 04 15668 5
106. Bobonich, C. & P. Destrée (eds.). Akrasia in *Greek Philosophy*. From Socrates to Plotinus. 2007. ISBN 978 90 04 15670 8
107. D'Ancona, C. (ed.). *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12-14, 2004 under the impulsion of the Scientific Committee of the meeting, composed by Matthias Baltes†, Michel Cacouros, Cristina D'Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endreß, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche. 2007. ISBN 978 90 04 15641 8
108. Bonelli, M. *Timée le Sophiste: Lexique Platonicien*. 2007. ISBN 978 90 04 15887 0
109. Deslauriers, M. *Aristotle on Definition*. 2007. ISBN 978 90 04 15669 2